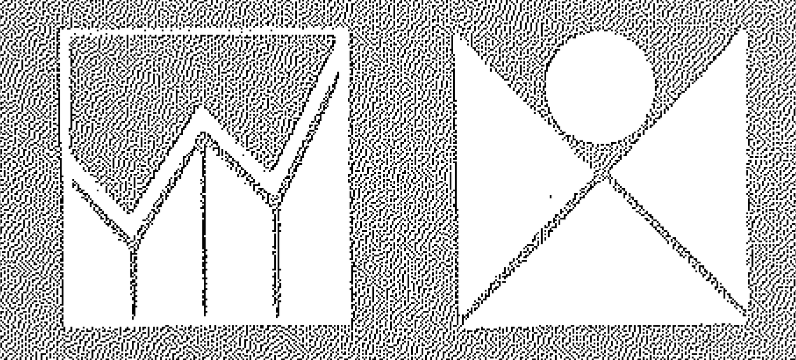
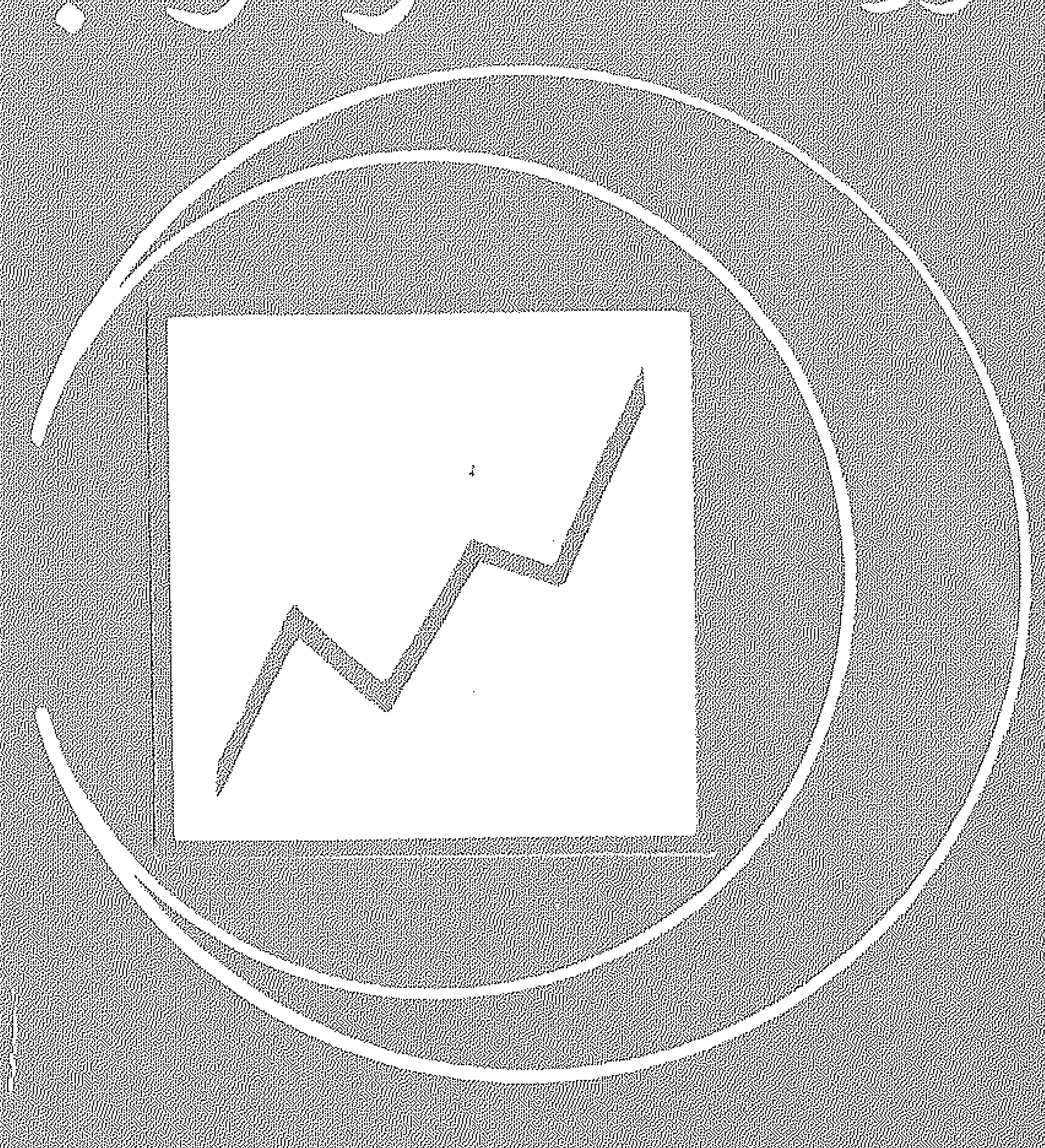


سينا للنشر

الدين والاقتصاد

المحرر: د. مراد وهبة



المشاركون

أحمد صادق سعد　د. حسن الساعاتي
د. شوقي اسماعيل شحاتة　د. عبد الهادي علي النجار
د. صلاح قنصوه　د. عبد الحميد الغزالي
د. ابراهيم سعد الدين عبد الله　د. محمد احمد خلف الله
د. مصطفى سويف

الدين والاقتصاد

الناشر
سينا للنشر
المدير المسئول
راوية عبد العظيم

١٨ ش ضريح سعد - القصر العينى
القاهرة - ج. م. ع - ت: ٣٥٤٧١٧٨

الدين والاقتصاد

الطبعة الأولى ١٩٩٠

الغلاف : عماد حليم
التصميم الداخلى : إيناس حسنى
المراجعة اللغوية : السيد عبد المعطى

الدين والاقتصاد

المحرّر: د. مراد وهبة

المشاركون

أحمد صادق سعد د. حسن الساعاتي
د. شوقي اسماعيل شحاتة د. عبد الهادي علي النجار
د. صلاح قنصوه د. عبد الحميد الغزالي
د. ابراهيم سعد الدين عبد الله د. محمد احمد خلف الله
د. مصطفى سويف



لماذا الدين والاقتصاد ؟

دكتور : مراد وهبه

بدأ اهتمامي بمسألة العلاقة بين الدين و الاقتصاد منذ ديسمبر عام ١٩٧٤ عندما نشرت افتتاحية «لملحق الفلسفة والعلم» بمجلة الطليعة بعنوان «التتارية والفكر المستورد» جاء فيها أن «ثمة ظاهرة طافية على سطح مجتمعنا المصرى على التخصيص ومجتمعنا العربى على الإطلاق ، فى حاجة إلى تحليل وتأويل. وهى ظاهرة ثنائية البُعد : بُعد اقتصادى وبُعد أيديولوجى. البُعد الاقتصادى يتمثل فى بزوغ مايسمى بالرأسمالية الطفيلية. من دلائلها تجار الخلسة فى سوق الاستهلاك، والوسطاء الذين يغرقون الأمة بسلع الترف المستوردة بالمشروع وغير المشروع، وإن شئنا الدقة اكتفينا بغير المشروع. والبُعد الأيديولوجى يدور على حظر ما يسمى بالفكر المستورد بدعوى الحفاظ على القيم والتقاليد وما ورثناه عن الأقدمين.

ومحصلة البُعدين تتارية بالضرورة. ويقصد بالتتارية ماهو مأثور عن التتار أنهم - بقيادة جنكيزخان - التزموا أمرا واحدا : تدمير حضارة الإنسان .

وثمة سؤال لابد أن يثار : وما مبرر بزوغ التتارية ؟

إفلاس البرجوازية المتخلفة عن عصرها فى مواجهة القوة الدامغة للفكر الاشتراكى فى مسار التطور الاجتماعى فأخلت الطريق للرأسمالية الطفيلية لعلها تكون سدا عاليا يضعف من هذه القوة الدامغة.

ولكل بُعد اقتصادى بُعد أيديولوجى يواكبه فى تلاحم عضوى.

وتطبيق هذه القاعدة يلزم منه مواكبة التتارية للرأسمالية الطفيلية بحكم السمة المشتركة بينهما وهى« شهوة اقتلاع الحضارة من جذورها ».

وفى عام ١٩٧٧ ألقيت بحثا فى ندوة عقدها مركز بحوث الشرق الأوسط عن الصراع العربى الإسرائيلى بعنوان «رؤية إسرائيلية لمستقبل المنطقة بعد حرب أكتوبر» جاء فيها أن ثمة تيارات ثلاثة بزغت فى الوطن العربى وهى على النحو الآتى :

التيار الأول يمكن تسميته بالتيار التتارى ينبذ الحضارة فيشكك فى قدرة العقل، ويحقر من شأن العلم، ويعيد إلى الأذهان ذكرى محاكم التفتيش.

والتيار الثانى يمكن تسميته بالتيار اللاثورى يحذف ثورة ٢٣ يوليو بدعوى تدميرها لنفسية الإنسان العربى، ويدعو إلى ما قبل ٢٣ يوليو.

والتيار الثالث يمكن تسميته بالتيار اللاعلماني.

ما مغزى هذه التيارات الثلاثة ؟

مغزى التيار التتارى تدعيم التخلف الحضارى للعالم العربى. ومغزى التيار اللاثورى عبثية أية محاولة لتغيير الواقع الاجتماعى. ومغزى التيار اللاعلمانى إسقاط دعوى منظمة التحرير الفلسطينية الخاصة بإنشاء دولة علمانية فى فلسطين كبديل عن دولة إسرائيل العنصرية.

وفى عام ١٩٧٩ بزغت الثورة الإيرانية معلنة تأسيس نظام إسلامى يقف فى مواجهة كل من النظامين الرأسمالى والاشتراكى. وصدر كتاب لآية الله خومينى عن «الحكومة الإسلامية» وهو جملة محاضراته التى ألقاها فى النجف فيما بين ٢١ يناير، ٨ فبراير عام ١٩٧٠. والكتاب يدور على ثلاث قضايا :

١- الحاجة إلى ربط السلطة السياسية بالأهداف الإسلامية.

٢- واجب الفقهاء تأسيس الدولة الإسلامية أو ولاية الفقيه.

٣- برنامج عملى لتأسيس الدولة الإسلامية.

وهذه القضايا الثلاث تدور بدورها على فكرة محورية هى أن الأمر الإلهى له سلطان مطلق على جميع الأفراد وعلى الحكومة الإسلامية، وأن الفقيه العادل من واجبه استعمال المؤسسات الحكومية لتنفيذ شريعة الله لتأسيس النظام الإسلامى العادل، ذلك أنها (أى الشريعة) هى الحاكم الحقيقى. ويخلص خومينى من هذه الفكرة المحورية إلى أن فصل الدين عن الحكومة، وحَدُّ الدين بنسق من العبادات والشعائر أمر غريب على روح الإسلام وتعاليمه. فالإسلام شريعة إلهية يلزم تجسيدها فى صورة دولة، ومن ثم يلزم بناء حكومة لتنفيذ قوانين هذه الشريعة بطريقة مطلقة.

ثم يتساءل خومينى عن سمات الحاكم المسلم الذى يتولى مسئولية الحكومة الإسلامية فيرى أنها سمتان، السمة الأولى : أن يحكم استنادا إلى الشريعة الإلهية، وليس إلى الإرادة الإنسانية. والسمة الثانية : أن هذا الحاكم هو الفقيه العادل. وعند هذه النقطة ومن هاتين السمتين يمكن القول بأن المطلق متجسد فى الفقيه العادل، ومن ثم يتطابق المطلق مع النسبى وذلك بإحالة النسبى الى المطلق، أو بالأدق بمطلقة النسبى، وأى نسبى لهذه المطلقة لابد من إزالته لأنه يشكل نتوءاً فى عملية المطلقة. والإزالة ليست ممكنة من غير حرب ضارية. وقد نظّر على شريعاتى لضرورة هذه الحرب فى

كتابه «في سوسيولوجيا الاسلام» [1] حيث يقرر أن قصة هابيل وقابيل هي قصة التاريخ البشري، أي قصة الحرب التي اشتعلت منذ بدء الخليقة ومازالت مشتعلة إلى اليوم. فقد كان الدين هو سلاح كل من هابيل وقابيل. ولهذا السبب فحرب دين ضد دين هي العامل الثابت في تاريخ البشرية. وإن شئنا الدقة قلنا إنها حرب الذين يشركون بالله ضد حرب التوحيد على حد قول شريعاتي. وإذا كانت أسس الإسلام هي التقية والخضوع للإمام والاستشهاد، فالاستشهاد، في رأي شريعاتي، هو أهمها لأنه المبدأ الذي يدفع المسلم إلى الحرب من غير تردد. ومن هذه الزاوية فإن الموت لايختار الشهيد وإنما الشهيد هو الذي يختار الموت.

بيد أن تنظير شريعاتي لم يأت من فراغ فقد سبقه تنظير أبي الأعلى المودودي وتابعه سيد قطب.

المودودي في كتابه «الحكومة الإسلامية» يحدد خصائص هذه الحكومة فيرى أن حاكمها هو الله، ومن ثم فالسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده. ويترتب على ذلك أن ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع. والمسلمون جميعا لايستطيعون أن يشرعوا قانونا، ولا يقدرون أن يغيروا شيئا مما شرع الله لهم. ولهذا فالقانون المشرع الذي جاء من الله هو أساس الدولة الإسلامية. والحكومات التي بيدها زمام هذه الدولة لاتستحق طاعة الناس إلا من حيث أنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره تعالى في خلقه. ومن هنا فالدولة الإسلامية دولة «ثيوقراطية ديموقراطية» على حد تعبير المودودي. وهو بذلك يعني أن الديموقراطية مقيدة بسلطان الله. ومن هذه الزاوية فهو يرى أن الثيوقراطية الإسلامية مباينة للثيوقراطية المسيحية التي كانت تستند إلى طبقة من الكهنة تشرع للبشر قانونا من عند نفسها حسب ما شاءت أهواؤها وأغراضها، وتسلط ألوهيتها على أهل البلاد متسترين وراء القانون الإلهي. أما في الثيوقراطية الإسلامية فالذين يقومون بتنفيذ القانون الإلهي في الأرض لايكون موقفهم إلا كموقف النواب من الحاكم الحقيقي. ولهذا فإن الاسلام يستعمل لفظة الخلافة، بمعنى أن كل مَنْ قام بالحكم في الأرض تحت الدستور الإسلامي يكون خليفة الحاكم الأعلى. ويزيد المودودي الأمر إيضاحا فيقول إن الديموقراطية العلمانية الغربية تزعم أنها مؤسسة على سلطة الشعب، ولكن ليس كل الشعب مشاركا في التشريع أو إدارة الحكم. ثم إنها فصلت الدين عن

(1) Ali Shariati , On Sociology of Islam, trans. Hamid Algar, Mizal Berkeley, 1979

السياسة بسبب العلمانية، فلم تعد مرتبطة بالأخلاق [٢]. وخطأ المودودى هنا هو فى تصوره أن العلمانية تعنى فصل الدين عن الدولة، ذلك أن العلمانية، فى جوهرها، التفكير فى الأمور الإنسانية من خلال ماهو نسبى، وليس من خلال ماهو مطلق، أى عدم مطلقة ماهو نسبى . وهذا الخطأ ناشىء أيضا من تصور أن العلمانية مفهوم خاص بالحضارة الغربية. وهذا يعنى القسمة الثنائية للحضارة الى حضارة غربية وحضارة إسلامية فى حين أن الحضارة واحدة مع تعدد مستوياتها، ومسارها يتجه من الفكر الأسطورى إلى الفكر العقلانى. والعلمانية هى المعبر إلى العقلانية.

وفى اتجاه المودودى سار سيد قطب بعد انفصاله عن حسن البنا . فالمجتمع، عنده إما أن يكون مجتمعا جاهليا وإما إسلاميا. الجاهلية هى عبودية الناس للناس بتشريع بعض الناس للناس مالم يأذن به الله كائنة ما كانت الصورة التى يتم بها هذا التشريع. أما الإسلام فهو عبودية الناس لله وحده بتلقيهم منه وحده تصوراتهم وعقائدهم وشرائعهم وقوانينهم وقيمهم وموازينهم والتحرر من عبودية العبيد. والإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية. فإما إسلام وإما جاهلية. ذلك أن الحق واحد لا يتعدد، وأنه إما حكم الله وإما حكم الجاهلية.

ويرى سيد قطب من خلال مفهومه للمجتمع الجاهلى أن جميع المجتمعات القائمة اليوم فى الأرض فعلا تدخل فيه المجتمعات الشيوعية بإلحادها، وبإقامة نظام العبودية فيه للحزب، وبإهدار خصائص الإنسان باعتبار أن المطالب الأساسية هى فقط مطالب الحيوان. وتدخل فيه المجتمعات الوثنية بتقديم الشعائر الدينية لشتى الآلهة والمعبودات التى تعتقد بألوهيتها، وبإقامة شرائع المرجع فيها لغير الله، أى لهيئات علمانية. وتدخل فيه المجتمعات اليهودية والنصرانية فى أرجاء الأرض جميعا بتصورها الاعتقادى المحرف بالألوهية بأن يجعل له شركاء فى صورة من صور الشرك. وأخيرا يدخل فى إطار المجتمع الجاهلى تلك المجتمعات التى تزعم لنفسها أنها مسلمة، لأن بعضها يعلن صراحة «علمانيته»، وبعضها يعلن أنه يحترم الدين ولكنه يخرج الدين من نظامه الاجتماعى. [٣]

ويخلص سيد قطب من كل ذلك الى أن الإسلام إعلان عام لتحرير الإنسان فى

(2) Maudoudi , Islamic Government , pp . 139 - 141

(٣) سيد قطب، معالم فى الطريق، ص ٨٨ - ٩٢

الأرض من العبودية للعباد وذلك بإعلان ألوهية الله وحده للعالمين. بيد أن هذا الإعلان لم يكن إعلانا نظريا فلسفيا، إنما كان إعلانا حركيا واقعيا إيجابيا. ذلك أن الذى يدرك طبيعة الإسلام يدرك معها حتمية الانطلاق الحركى للإسلام فى صورة الجهاد بالسيف.

الحرب إذن، فى رأى سيد قطب، ضرورية للقضاء على المجتمع الجاهلى المعاصر، أو إن شئنا الدقة قلنا للقضاء على حضارة العصر، هذه الحضارة التى ضلت طريقها ابتداء من عصر الإحياء (النهضة) وعصر التنوير. (٤)

وقد أطلقت على هذا التيار الإسلامى ابتداء من المودودى حتى خومينى «الأصولية الإسلامية». والذى دفعنى إلى إطلاق هذا المصطلح هو التماثل القائم بينه وبين «الأصولية المسيحية».

والأصولية لغويا من «أصول» ويقابلها فى الانجليزية لفظ Fundamentals وهو لفظ انجيلى مشتق من لفظ آخر هو Foundation بمعنى أساس. وأغلب الظن أن الذى مهد لصك هذا المصطلح سلسلة كتيبات صدرت بين عامى ١٩٠٩ - ١٩١٥ بعنوان «الأصول» بلغ عددها اثنى عشر كتيبا هاجمت تيار نقد الانجيل وهو تيار يدور على اعتبار الانجيل تسجيلا لتطور دينى، ونقد النظريات العلمية وبالأخص الداروينية. كانت هذه هى هموم الأصولية المسيحية فى بداية القرن العشرين ثم تطورت فى مواجهة الثورة البلشفية فارتأت أن المؤسسة الأمريكية جزء من المؤامرة الشيوعية ومن ثم حرضت على رفض أى تأويل جديد للنص الدينى. (٥)

والأصولية فى المجال الدينى هى اليمين الراديكالى فى مجال السياسة. وقد صك مصطلح «اليمين الراديكالى» عالم الاجتماع الأمريكى سيمون مارتن ليبست عندما فرق بين فترات الاكتئاب التى تسودها «سياسة الطبقة»، وفترات الانتعاش التى تسودها «سياسة الوضع الراهن» حيث تدافع الجماعات الدينية عن أوضاعها الجديدة. وفى رأيه أن أصحاب سياسة الوضع الراهن هم اليمين الراديكالى. والفكرة المحورية لدى هذا اليمين الراديكالى أن الشيوعية تهدد أمريكا ليس فقط من الخارج بل أيضا من

---

(٤) سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، القاهرة، دار الشروق، ط ٩، ١٩٨٨، ص ٨٢.

(5) Gabriel Hebert, Fundamentalism and the church of God, London, Sim Press, 1954, P. 14-21

الداخل. وقد بالغ اليمين الراديكالى فى عدائه للشيوعية إلى الدرجة التى امتنعت فيها مجلاته لفترة من الزمن، عن الإشارة إلى إطلاق السوفييت لـ «سبوتنك» إلى القمر، وإرسال إنسان سوفيتى إلى الفضاء.

وإذا كانت الأصولية دينية الطابع واليمين الراديكالى سياسى الطابع فإنه يلزم من ذلك نشأة تنظيم يؤلف بين الطابعين وهو مايسمى بـ «اليمين الجديد». وانجيل اليمين الجديد هو كتاب راسل كيرك «العقلية المحافظة من بيرك الى اليوت». وكيرك يعد نفسه تلميذا لادموند بيرك. ولهذا لابد من طرح آراء بيرك لكى نفهم آراء كيرك.

ان ادموند بيرك (١٧٦٥ - ١٧٩٧) هو الأب الروحى للمحافظين، وفلسفته هى رد فعل ضد الثورة الفرنسية. وقد ألف عنها كتابا بعنوان «تأملات فى الثورة فى فرنسا» عام ١٩٧٠ يعارض فيه عصر التنوير. إذ هو يرى أن الدولة والكنيسة كيان واحد لأن الدين هو مصدر التشريع، ولهذا فليس من حق أحد أن يغير التشريع، والعدالة أيضا مصدرها النظام الالهى عبر الحكمة الجماعية والتقاليد، وبذلك يهز بيرك مسلمات عصر التنوير أو «عصر الجهل» كما كان يسميه.

وينظر كيرك الى بيرك على أن مدرسته هى المدرسة الحقة للفكر المحافظ، إذ قد أوضحت، لأول مرة، الفارق بين المحافظة والإبداع، وانحازت إلى المحافظة دون الإبداع والمحافظون، عند كيرك، يرون أن القصد الإلهى هو الذى يحكم المجتمع، وأن القضايا السياسية هى، فى أساسها، قضايا دينية وأخلاقية، وأن العقلانية لاتبالى بحاجات البشرية، وأن الإنسان محكوم بالشهوة أكثر مما هو محكوم بالعقل، وأن الإبداع أقرب إلى التدمير منه إلى التعمير. ولهذا فإن أعداء المحافظين، فى رأى كيرك، هم فلاسفة التنوير.

وأقوى أجنحة المحافظين، أو بالأدق اليمينيين الجدد هى حركة «الغالبية الأخلاقية» بقيادة القس جيرى فولول، وهو يعتبر نفسه تلميذا لأدموند بيرك. وقد أسس هذه الحركة عام ١٩٧٩ وتضم ٧٢,٠٠٠ قسيس من بين أربعة ملايين عضو. والغاية من تأسيس هذه الحركة، فى رأى فولول، العمل من أجل أمريكا وذلك ببناء شبكة دفاع قوية وتدعيم دولة إسرائيل لمنع الشيوعيين من السيطرة على العالم [٦].

والأصولية، فى أمريكا، لاتقف عند حد نقد المجتمع الأمريكى بل تتجاوزه إلى نقد

(6) Richard A. Viguerie, The New Right, the Vignerie Company, 1981, P.112.

العلم الحديث والمجتمع الحديث. فالعلم الحديث المتمثل فى نظرية دارون علم زائف لأنه يضعف سلطة الإنجيل لأنه إذا لم يكن الله خالقا للعالم فى ستة أيام فسفر التكوين باطل. وإذا كان سفر واحد باطلا فالأسفار برمتها باطلة.

والمدنية الحديثة، فى رأى الأصوليين، قد أفرزت البيروقراطية، والبيروقراطية تضعف التماس البشرى. ومن ثم فهى ضد الدين الذى من مهمته تقوية العلاقات البشرية. ولهذا فشعارهم «خلق الله القرية وخلق الإنسان المدينة». وسبب هذه التفرقة بين القرية والمدينة أن المدينة علمانية الأسلوب، وهو أسلوب يتميز بسمتين أشار إليهما هارفى كوكس فى كتابه «المدينة العلمانية» وهما البرجماتية والدنيوية.

البرجماتية، عنده، تعنى اهتمام الإنسان بالمسائل العلمية أو المادية، وبمسار الفكرة فى التجربة، أو بمعنى آخر اهتمام الإنسان بما ينتج، ومن ثم ابتعاد الانسان عن الانشغال بالمسائل الدينية. أما الدنيوية فيقصد بها الأفق الأرضى للإنسان العلمانى، واختفاء الحقائق الفائقة لهذه الدنيا. وأصل الكلمة، فى اللغة الأجنبية، يعنى ذلك، فلفظ Profane دنيوى مكون من قطعتين Pro-Fane ويعنى حرفيا «خارج المعبد»، أى «مايتصل بهذه الدنيا». ومن ثم فالإنسان الدنيوى يتعامل مع هذه الدنيا فى ذاتها وليس بالإشارة إلى دنيا أخرى فيرى أن أى معنى عثر عليه فى هذه الدنيا إنما ينزع من هذه الدنيا ذاتها»[(٧)].

الأصولية إذن ضد العلمانية. وإذا كانت العلمانية هى سمة التحديث فالأصولية إذن ضد التحديث. وليس أدل على ذلك من أن الذى ينحاز إلى الأصولية يقف ضد التحديث. وقد أوضح عالم الاجتماع الأمريكى بيتر برجر التناقض القائم بين الأصولية والتحديث؛ إذ هو يرى أن التحديث نوع من الهرطقة، وبالأخص فى العالم الثالث، لأن التحديث يهز القيم التقليدية التى تستند إلى القدر. فمنذ قديم الزمان والجنس والنسل مرتبطان بالقدر. وجاء التحديث فأنكر «القدر» ودعا إلى «الاختيار». وثمة فارق جوهرى بين القدر والاختيار. فى الحالة الأولى تتسم المؤسسات الاجتماعية بطابع اليقين إلى حد بعيد. فليس ثمة غير أسلوب واحد للزواج، وتربية الأطفال، وممارسة السلطة. وحيث إن الأسلوب هو الذى يحدد الهوية، وحيث إن الأسلوب واحد فلم يكن ثمة هوية

(7) Harvey Cox, The Secular City, The Macmillan Company, 2ed., 1965, P.60 - 62.

قبل التحديث لأن العلاقة بين المجتمع والقدر تبدو كأنها القدر. أما بعد التحديث فليس ثمة قدر، وإنما ثمة أساليب متعددة على الفرد أن يختار منها مايشاء، ومن ثم تضعف سلطة الدين. ويتمثل هذا الضعف فى بزوغ العلمانية التى تضعف من قبضة الدين على المؤسسات، وعلى الوعى الإنسانى. وهذه أزمة الدين فى العصر الحديث.[8]

والمسألة بعد ذلك هى البحث عن الطبقة الاجتماعية التى تدخل فى علاقة عضوية مع الأصولية الدينية. وهو بحث لازم من اللزوم القائم بين الاقتصاد والدين على النحو الذى أشار اليه ماكس فيبر فى كتابه «الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية» حيث يقرر أن التحرر من الاقتصاد التقليدى يسهم فى تقوية التشكك فى التراث الدينى وفى السلطات التقليدية، وأن الروح الرأسمالية سابقة على النظام الرأسمالى، وأن هذه الروح وليدة البروتستانتية. والبروتستانتية تعنى أن أسلوب الحياة الوحيد والمقبول من الله يقوم فى تحقيق الالتزامات المفروضة على الإنسان بحكم موقعه فى هذا العالم، ولا يقوم فى تجاوز الأخلاق الدنيوية عبر الزهد الرهبانى. ومعنى ذلك تبرير البروتستانتية لضرورة النشاط الدنيوى.[9] هذا بالإضافة إلى أن التقدم العلمى قد أسهم فى مساندة الطبقة البورجوازية الصاعدة فى القرن الثامن عشر. فقد امتدت ميكانيكا نيوتن إلى جميع مجالات المعرفة الإنسانية مطعمة بالرياضيات الجديدة التى صاغها ليبنتز وأسهمت فى حل المشكلات الناجمة من الكهرباء والحرارة وتأسست رؤية كونية علمية كبديل عن الرؤية الكونية الدينية التى هيمنت على فكر العصر الوسيط.

وتأسيسا على هذه العلاقة العضوية بين البروتستانتية والطبقة الرأسمالية المستندة إلى العلم نتساءل عن نوعية الطبقة الملازمة للأصولية الدينية. والجواب عن هذا التساؤل ليس ممكنا من غير معرفة العلاقة بين الأصولية الدينية والعلم. ودليلنا فى معرفة هذه العلاقة سيد قطب المنظر الرئيسى للأصولية الإسلامية إذ يقول فى كتابه[10] «المستقبل لهذا الدين» أن عصر الإحياء (النهضة) وعصر التنوير وعصر النهضة الصناعية قد صرفت أوربا لا عن تصورات الكنيسة وحدها وإنما عن منهج الله كله فتم

---

(8) Peter Berger, The Heretical Imperative, Achor Books, New York, 1980, P.10 - 20

(9)Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, London, Unwin - University Books, 8ed., 1967, PP. 35 - 65. .

(١٠) سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، القاهرة، دار الشروق، ط ٩، ص ٨٢

الانفصال بين التصور الاعتقادى الإلهى ونظام الحياة الاجتماعية وحدث مايسميه سيد قطب «الفصام النكد» [11]. والفصام مرض عقلى من أهم أعراضه التجول الذهنى فى عالم الخيال والوهم، وعدم الاتساق بين المزاج والفكر، واعتقادات باطلة [12]. ومعنى ذلك أن الثقافة الأوربية ثقافة مريضة بسبب عصر التنوير والثورة الصناعية المستندة الى العلم. فإذا أردنا ثقافة صحية وجب استبعاد التنوير والصناعة والعلم. ولكن هذا الاستبعاد يلزم منه تحويل مسار الرأسمالية المستندة الى العلم والصناعة الى مسار آخر يُخرجها من عالم العلم والصناعة. وقد تحولت هذه الرأسمالية إلى «رأسمالية طفيلية» تقتات مما هو ضد العلم وضد العقل، أى تقتات من كل ما يُغيِّب العقل. وليس لدينا ما يُغيب العقل سوى المخدرات فى شتى أنواعها وما يلازمها من تقوية للشهوات والأهواء، ومن تعامل مع السوق السوداء الأمر الذى أدى إلى بزوغ ظاهرة جديدة هى مايمكن أن يطلق عليها «رجل الشارع المليونير»، أى أنه فى إمكان رجل الشارع أن يمارس عملية تراكم رأس المال بلا إنتاج. وتأتى تجارة المخدرات فى مقدمة هذه العملية [13]. ولا أدل على ذلك من أن إدارة الرئيس الأمريكى بوش قد أعلنت أن القضاء على هذه التجارة من أهم المبادرات فى السياسة الخارجية. بل إنها من أهم

---

(11) المرجع السابق، ص.٢٤

(12) مراد وهبه، يوسف مراد والمذهب التكاملى، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٤، ص ٥٦٤.

(13) جاء فى جريدة «الأهرام» بتاريخ ١٩٨٨/١/٢٠ تحت عنوان «أزمة فى العلاقات بسبب الافراج عن ملك الهيروين» مايلى:

ادى نجاح هروب احد اقطاب تجارة المخدرات فى العالم من سجن «لابيكاوتا» فى كولومبيا الى توتر العلاقات الكولومبية الامريكية.

وكان قد تم اطلاق سراح جورج لويس اوشوا فاسكيه أحد اقطاب تجارة الكوكايين والذى سبق ان رصدت الولايات المتحدة مبلغ ٥٠٠ الف دولار مقابل أى معلومات تؤدى الى القبض عليه وادانته وقد تم اطلاق سراح اوشوا الذى يبلغ من العمر ٣٨ عاما بعد ان نجح محاميه فى الحصول على أمر قضائى بالافراج عنه. وذلك على الرغم من أوامر الحكومة الصريحة الى مدير السجن بعدم الافراج عن المتهم تحت أى ظروف. استاءت الولايات المتحدة من هروب المتهم حيث أنها المرة الثالثة التى يهرب فيها من القضاء الامريكى وقد اشيع ان اوشوا قد هرب الى اكوادور.

وجدير بالذكر ان اوشوا يجىء فى المركز الثانى بعد بابلو اسكوبار «الاب الروحى» لهيئة «اتحاد ميدلين» عصبة تجارة المخدرات ومقرها ثانى اكبر مدن كولومبيا وتتحكم فى ٨٠٪ من تجارة الكوكايين فى العالم. وتصل ثروة اوشوا الشخصية والذى يلقب بملك الهيروين الى ٢ مليار دولار بينما تصل ثروة اسكوبار الى ٣ مليارات دولار.

القضايا المطروحة فى قائمة الحوار الأمريكى السوفيتى، ذلك أن الفرق العسكرية السوفيتية الراحلة من أفغانستان قد عادت وهى مصابة بعادة تعاطى المخدرات [١٤]. وفى مصر تلاحمت الرأسمالية الطفيلية المتمثلة فى «شركات توظيف الأموال» وفى مقدمتها «شركة الريان» مع الأصولية الإسلامية. وفى سرى لانكا تتخذ «التاميل» وهى منظمة «أصولية دينية» من مطار هثرو نقطة انطلاق لتهريب الهيروين وبيعه من أجل تمويل حركة النضال والمعارضة فى سرى لانكا. وتبدأ رحلة الهيروين من بومباى حيث يشترى «التاميل» كيلو الهيروين بألف جنيه استرلينى ويبيعونه فى سويسرا وايطاليا وفرنسا وكندا واسبانيا بمائة وخمسة وثمانين ألف جنيه استرلينى [١٥]. وفى كولومبيا يعتبر كارلوس ليدر أكبر تاجر للمخدرات فى العالم. وينتظر الآن محاكمته بتهمة إدخال ٣٣ طن كوكايين إلى أمريكا خلال عامى ١٩٧٩، ١٩٨٠. وكارلوس هو الرأس المدبر لرابطة ميدلين فى كولومبيا التى تتحكم فى ٨٠٪ من تجارة الكوكايين. وهو يمتلك جزيرة خاصة فى الباهاما يستغلها كمركز لتصدير الكوكايين. ويمتلك بها أيضا عددا كبيرا من الشركات الكبرى. وقد أسس الحركة الوطنية للاتينيين وهى حركة يمينية متطرفة (أصولية دينية). [١٦]

وحيث إن كلا من الرأسمالية الطفيلية والأصولية الدينية مدمر لحضارة العصر، وحيث إن كلا منهما مناقض للآخر فيحق لنا القول بأن ثمة علاقة جدلية بينهما، أى علاقة يمكن أن يقال عنها إنها تعبير عن «وحدة وصراع الاضداد»

أما بعد - فهذه المقدمة هى افتتاحية لندوة عن «الدين والاقتصاد» عقدتها فى يوم ١٩٨٥/٢/١٣ ودار الحوار فيها على أبحاث لنخبة من المفكرين المصريين، وإليك إياها فى الصفحات التالية.

---

(14) Stephen Rosen Feld, Bush's Drug War Matters to the Third World, in Herald Tribune, 16 - 4 - 1989.

(15) Sunday Times, 30 - 8 - 1987.

(١٦) مجلة المصور بتاريخ ١٩٨٨/١/٢٢.

المشاركون فى الكتاب

دكتور محمد أحمد خلف الله

* دكتوراه فى الآداب ١٩٤٨ بعد تأخير ثلاث سنوات بسبب موضوع الرسالة
* وكيل أول وزارة الثقافة سابقا
* رئيس المجلس القومى للثقافة العربية
* رئيس تحرير مجلة «اليقظة العربية»

من مؤلفاته :

* الفن القصصى فى القرآن الكريم
* القرآن والدولة
* القرآن والثورة الثقافية
* هكذا يبنى الإسلام
* العروبة والإسلام
* الأسس القرآنية للتقدم
* أسس الاقتصاد السياسى، ١٩٨٠
* اقتصاديات النشاط الحكومى، ١٩٨٢
* الإسلام والاقتصاد، ١٩٨٣

دكتور عبد الحميد الغزالى

* أستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة
* مدير مركز الاقتصاد الإسلامى بالقاهرة
* مستشار وزارة التخطيط الكويتية (١٩٧٣ - ١٩٧٧)
* مستشار مجلس الوحدة الاقتصادية العربية بالقاهرة ١٩٧٨ - ١٩٧٩

من مؤلفاته :

* التخطيط من أجل التنمية المنهجية والاستراتيجية والفعالية

* دراسة مقارنة عن التجربة المصرية والهندية
* التخطيط فى ظل غياب الإحصاءات الأساسية (الحالة اليمنية)، ١٩٧٥
* التخطيط فى ظل فائض استثمارى (الحالة الكويتية)، ١٩٧٦
* دراسة جدوى مصرف إسلامى، ١٩٨١

دكتور شوقى اسماعيل شحاته
* مستشار بنك فيصل الإسلامى المصرى والمشرف على صندوق الزكاة بالبنك.
* عضو الهيئة الشرعية العالمية للزكاة بالكويت.

من مؤلفاته :
* محاسبة الزكاة علما وعملا، ١٩٧٠
* البنوك الإسلامية، ١٩٧٧
* التصديق المعاصر للزكاة، ١٩٧٧
* نظرية المحاسبة المالية من منظور إسلامى، ١٩٨٧

دكتور عبد الهادى على النجار
* عميد كلية الحقوق بجامعة المنصورة
* أستاذ الاقتصاد والمالية العامة

من مؤلفاته :
* الفائض الاقتصادى الفعلى ودور الضريبة فى تعبئته بالاقتصاد المصرى، ١٩٧٤
* مبادىء علم المالية العامة، ١٩٧٧
* المبادىء العامة فى التشريع الضريبى المصرى، ١٩٧٩

دكتور صلاح قنصوه
* رئيس قسم الفلسفة سابقا بكلية الآداب بجامعة الزقازيق.
* رئيس وحدة مناهج البحث سابقا بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية (١٩٧٥ - ١٩٨٤).
* حاز جائزة الدولة التشجيعية فى الفلسفة ١٩٨٣.
* حامل وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى ١٩٨٣.

من مؤلفاته :

* فلسفة العلم ١٩٨١
* الموضوعية فى العلوم الإنسانية ١٩٨٥
* فلسفة العلوم الاجتماعية ١٩٨٧

دكتور ابراهيم سعد الدين عبد الله

* مدير المعهد العالى للدراسات الاشتراكية سابقا
* مستشار منتدى العالم الثالث بالقاهرة

من مؤلفاته :

* السياسات الإدارية للمشروعات فى ضوء التطور الاقتصادى الاجتماعى، ١٩٧١
* انتقال العمالة العربية : المشاكل - الآثار - السياسات، ١٩٨٣
* أزمة النظام الاشتراكى، ١٩٨٩

دكتور حسن الساعاتى

* رئيس قسم الاجتماع وعميد كلية الآداب بجامعة عين شمس سابقا.
* رئيس المجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية سابقا.
* حامل وسام الجمهورية.
* أستاذ متفرغ فى قسم علم الاجتماع بآداب عين شمس.

من مؤلفاته :

* علم الاجتماع الجنائى، ١٩٥١
* علم الاجتماع القانونى، ١٩٥٢
* البغاء فى القاهرة، ١٩٦٠

أحمد صادق سعد

* تخرج فى كلية الهندسة فى نهاية الثلاثينيات.
* اشترك فى تأسيس منظمة الطليعة الشعبية للتحرر عام ١٩٤٦ وتولى المسئولية السياسية للمنظمة حتى منتصف عام ١٩٤٨ والتى تحولت بعد ذلك إلى طليعة العمال عام ١٩٥١ ثم حزب العمل والفلاحين الشيوعى المصرى عام ١٩٥٧.

من مؤلفاته :

* مشكلة الفلاح ١٩٤٥
* تاريخ مصر الاجتماعى والاقتصادى ١٩٧٩
* ست دراسات فى النمط الآسيوى للإنتاج ١٩٧٩
* الحركات المهدية المصرية الأخيرة، ١٩٨٨
* علم الاجتماع الصناعى، ١٩٧١
* علم الاجتماع الخلدونى، ١٩٧٢
* البحوث الاجتماعية : مناهجها وطرائقها وتصميمها، ١٩٨٨.

دكتور مصطفى سويف

* أستاذ علم النفس بكلية الآداب بجامعة القاهرة.
* مستشار وزارة الصحة فى شئون الخدمة النفسية الاكلينيكية.
* عضو لجنة الخبراء الدائمين لبحوث تعاطى المخدرات بهيئة الصحة العالمية.

من مؤلفاته :

* نحن والعلوم الإنسانية.
* مقدمة لعلم النفس الاجتماعى.
* التطرف كأسلوب للإستجابة.

النظام الاقتصادي الإسلامي

دكتور: محمد أحمد خلف الله

من عاداتي الفكرية التي تعودتها منذ زمن ليس بالقصير أن أقف وقفة قد تطول عند القضية المطروحة في الساحة الفكرية، والتي تسمى عند الطرح بالإسلامية.

أقف لأميز بين نوعين من الفكر الإسلامي لكل منهما خصائصه المميزة له، والتي على أساس منها أحدد موقفي من أحد النوعين من حيث إنهما ليسا عندي بمنزلة سواء.

والنوع الأول من الفكر الإسلامي هو الذي يكون مصدره الوحي الإلهي ويكون الرسول عليه السلام قد حمله إلى الناس، وبلغه لهم، وأوضح مافيه من غموض أو إبهام أو أي حائل يحول بين الناس وفهم مضمون ماأوحى الله به الى رسوله صلى الله عليه وسلم.

أما النوع الثاني فهو التفكير الإسلامي الذي مصدره العقل البشري. العقل الذي جهد نفسه فيما لم يرد فيه نص من وقائع الحياة، الوقائع المستجدة، والتي لم تكن أيام كان الوحي ينزل من السماء.

إن النوع الأول هو الذي يمكن أن يسمى بالدين. أما النوع الثاني فلا يستحق أن يسمى ديناً بأي حال من الأحوال.

إن الدين وضع إلهيٌ وليس وضعاً بشرياً.وليس يصح أبداً أن نجيز لأحد من البشر أن يعتدي على حقوق الله ويضع للناس ديناً من عند نفسه.

لايصح لأحد من البشر أن يضع للناس ديناً- اللهم إلا إذا كان متنبئاً. وعند ذلك نعتبره كاذباً، ومعتدياً على حقوق الله، وعند ذلك لايصح أن نسمع له قولاً، ولجيز له أمراً.

إن التزامنا بالأفكار الإسلامية إلتزاماً دينياً إنما يكون عندما يكون مصدر الفكر الإسلامي هو الوحي المبين بسنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم.

أما عندما يكون مصدر الفكر الإسلامي هو الفكر البشرى الناجم عن اجتهاد العقل البشري فيما لا نص فيه، فإن الالتزام يكون التزاماً أدبياً ليس غير، ويكون بمقدار مافي الفكر من مصلحة لنا، وتلبية لاحتياجاتنا.

أما عندما يكون الفكر البشري الإسلامي عقبة في سبيل تحقيق مصالحنا فيجب أن نطرحه جانباً ونعده من التراث الذي لا حياة فيه ولا فاعلية.

إنه التراث الذى يوضع فى المتاحف، وفى خزائن الكتب.

والذى يدفعنى إلى اتخاذ هذا الموقف هو أن العقل البشرى الذى أنتج هذا الفكر يعجز تماماً عن أن يدرك المستقبل إلى مالا نهاية حتى يصح أن يقال: إن هذا الفكر يصلح لكل زمان ولكل مكان.

إن الوحى فقط هو الذى يمكن أن يدعى له ذلك، وفى ميدان العبادات بصفة خاصة.

إن الله العليم الحكيم هو الذى يمكن أن يمتد علمه إلى المستقبل، وإلى مالا نهاية. أما الإنسان فلا يمكن أبداً أن يمتد علمه بالمستقبل إلى مالا نهاية.

والمجتهدون من المفكرين الإسلاميين لم يذهبوا أبداً إلى أنهم إنما يفكرون للمستقبل البعيد. فلقد كان تفكيرهم لحاضرهم فقط، ولوقائع الحياة فى هذا الحاضر.

ثم إنه ليس يصح أبداً أن نثبت لهؤلاء ماأنكره القرآن الكريم على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

لقد كان القرآن الكريم ينفى عن النبى صلى الله عليه وسلم أن يكون ممن يعلمون الغيب- أى المستقبل. وكان النبى عليه الصلاة والسلام يقول لمن يظنون فى الأنبياء القدرة على علم المستقبل- يقول لهم بتوصية من القرآن الكريم: «لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير، وما مسنى السوء ....».

ومالم يثبت للنبى عليه السلام ليس يصح أن يثبت لغيره من البشر.

الفكر الإسلامى الناجم عن العقل البشرى لا يجاوز حدود الزمن الذى نجم فيه، ووقائع الحياة التى أجهد نفسه فى وضع قواعد لها.

وعلى أساس من كل ماتقدم أميز فى النظام الاقتصادى الإسلامى بين ما الأساس فيه الوحى الإلهىّ، وما الأساس فيه اجتهادات العقول البشرية، وأعلن أن التزامى الدينى هو بالفكر الاقتصادى الذى مصدره الوحى الإلهىّ. أما ذاك الذى مصدره العقل البشرى من اجتهاده فيما لا نص فيه فإن التزامى به لا يمكن أن يكون التزاماً دينياً، وأن حقى فى تجاوزه، وإعمال عقلى أنا فى وقائع الحياة التى أعيشها، حق لا يمكن التنازل عنه بأى حال من الأحوال.

ولقد كان المفكرون الإسلاميون القدامى يذهبون إلى أن الإجماع ينسخ بإجماع آخر- أى أن من حق الناس أن ينسخوا من الأفكار الإسلامية البشرية كل مالا يتناسب ووقتهم الذى يعيشون فيه.

إن من حقهم الاجتهاد فى وجود فكر جديد يلائم عصرهم الذى يعيشون فيه، وتمارس على أساس منه حياتهم التى تأتى بوقائع وأحداث جديدة . ومادام الأمر كذلك عندى،

فإنى أرى الاكتفاء فى هذا المقام بدراسة الفكر الاقتصادى الذى جاء به وحى السماء- أى الذى نلتزم به التزاماً دينياً- تاركاً أمر الفكر البشرى الاقتصادى لمن يؤرخون للحضارة التى صنعها الإنسان العربى الذى يتخذ من الإسلام نظاماً دينياً يلبى به احتياجاته الروحية.

OO

والقرآن الكريم هو المصدر الأول- إن لم يكن المصدر الوحيد- فى دراسة النظام الاقتصادى الاسلامى.

والقرآن الكريم كتاب دعوة الى التغيرات الجذرية فى كل من الآراء والمعتقدات، والتقاليد والعادات، والقيم الأخلاقية والمعايير السلوكية، التى كان المجتمع العربى يمارس حياته اليومية وحياته العامة، على أساس منها فى عصر ما قبل نزول القرآن- فى العصر الجاهلى.

وكانت العمليات الاقتصادية مما انصبت عليه عملية التغيير.

وفى إطار عمليات التغير الاقتصادى هذه كانت عمليات التغيير فى العلاقات الاقتصادية والاجتماعية: العلاقة بين الأغنياء والفقراء، وبين الأقوياء والضعفاء وبين التابعين والمتبوعين.

والعمليات الاقتصادية التى انصبت عليها عمليات التغيير تكاد تنحصر فى ميدانين اثنين:-

الأول منهما:- ميدان المراعى وتنمية الثروة الحيوانية.

والثانى:- ميدان الأعمال التجارية.

واهتمام القرآن بالأعمال التجارية كان أكثر من اهتمامه بأعمال المراعى وتنمية الثروة الحيوانية. ومما يؤكد هذا أن القرآن الكريم وضع العلاقة بين الإنسان والله موضع الأعمال التجارية، وجعل المعيار فى الإيمان والأعمال الصالحة نفس المعيار الذى يكون فى الأعمال التجارية.

والآيات القرآنية التالية هى التى تكشف عن هذه الظاهرة، وتؤكد هذه الحقيقة.

جاء فى الآية العاشرة من سورة الصف:- «يا أيها الذين آمنوا: هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم تؤمنون بالله ورسوله، وتجاهدون فى سبيل الله بأموالكم وأنفسكم- ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون»

وجاء فى الآية ٢٩ من سورة فاطر: «إن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية يرجون تجارة لن تبور»

وجاء في الآية ١٦ من سورة البقرة عند الحديث عن الذين يستهزئون بالدعوة التي يدعو إليها النبي العربي محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام: «**أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين**»

وجاء في الآية ١١١ من سورة التوبة: «**إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن...**»

وجاء في الآية ٧٤ من سورة النساء : «**فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة...**»

وجاء في الآية ١٧٧ من سورة آل عمران: «**إن الذين اشتروا الكفر بالإيمان لن يضروا الله شيئاً...**»

ولم يقف أمر القرآن الكريم عند صيغة العمل التجاري فيما يخص العلاقة بين الله والناس، ومصورة في صورة البيع والشراء، وإنما تجاوزها الى ما في عمليات البيع والشراء من المكسب والخسارة وأدار عمليات الإيمان والكفر وما يترتب عليهما من ثواب أو عقاب- عليهما في الحياة الآخرة.

جاء في الآية ١١٩ من سورة النساء: «**ومن يتخذ الشيطان ولياً من دون الله فقد خسر خسراناً مبيناً**»

وجاء في الآية ١٤٩ آل عمران: «**ياأيها الذين آمنوا إن تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم فتنقلبوا خاسرين**»

وجاء في الآية ٢٨٦ من سورة البقرة: «**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ماكسبت وعليهاماكتسبت..**»

وجاء في الآية ١٦١ من سورة آل عمران: «**ثم توفى كل نفس ماكسبت وهم لا يظلمون**»

ويطول بنا المقام لو أخذنا في سرد الآيات التي تبرز علاقة الله بالناس في صيغة العمل التجاري وما فيه من بيع وشراء، وما يتبع ذلك من مكسب أو خسارة- لذلك ننهي الحديث عن هذه القضية بهذه الآيات التي تجعل العدل في الحياة الآخرة قائماً على أساس العدل في العمل التجاري- ذلك العدل الذي يتحقق بالأدوات الخاصة بذلك العمل من المكاييل والموازين.

جاء في الآيتين: ٨ ، ٩ من سورة الأعراف: «**والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه**

فأولئك هم المفلحون . ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون»

وجاء فى الآية ٤٧ من سورة الأنبياء: **«ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين»**

وجاء فى الآيات ١٠١-١٠٣ من سورة المؤمنون: **«فإذا نفخ فى الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون. فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون. ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم...»**

OO

والتغيرات التى دعا القرآن الكريم الإنسان العربى إلى تحقيقها فى الميدانين الاقتصاديين: تنمية المراعى والثروة الحيوانية، وتنمية العمليات التجارية، لم تنصب فى الواقع على العمل الاقتصادى بوصفه الأداة إلى الإنتاج والتنمية فى ميدان الإنتاج، وإنما انصبت فى الحقيقة على القيم الدينية والأخلاقية، وعلى المعايير السلوكية، التى تصاحب عملية الإنتاج، والتى تكون حاضرة أيضاً فى عمليات توزيع الإنتاج، وفى تحديد العلاقات بين الأغنياء والفقراء، وبين الأقوياء والضعفاء وبين المحتاجين والقادرين على تلبية الاحتياجات.

ففى ميدان تنمية المراعى والثروة الحيوانية نجد هذه المطالبة بالتغيرات تكاد تنصب على القيم الدينية التى تحدد العلاقة بين الله والإنسان. والله من حيث إنه يلعب الدور الرئيسى فى عملية التنمية هذه، والإنسان باعتباره الذى يلعب الدور الأقل أهمية، والذى لا يستطيع أن يلعبه إلا حين تكون العلاقة حسنة فيما بينه وبين الله.

وفى ميدان تنمية التجارة وعمليات البيع والشراء، نجد هذه المطالبة تنصب على المعايير السلوكية التى تصاحب عمل الإنسان العربى عند ممارسته لعمليات البيع والشراء. تنصب على العدل، وما يصاحب العدل من إحقاق للحق- مهما تكن الأحوال.

وهاتان الظاهرتان القرآنيتان الموجودتان فى الميدانين تفسران لنا إلى أى حد يكون المشتغل بالأعمال الزراعية والحيوانية أقرب إلى الله ممن يعملون فى الميدان التجارى أو الميدان الصناعى.

إن حضور الإنسان فى العمل الصناعى أو التجارى، وقدرته على امتلاك ناصية العمل بنفسه، تجعله واعياً بحضوره فى ميادين الأعمال الصناعية والتجارية، وليس الأمر كذلك فيما يخص العمل الزراعى حيث يكون حضور الله هو البارز، وهو صاحب الفاعلية.

ان المزارع يكون فى العادة أكثر تديناً من الصانع- مادام حضور الله فى عمله هو الأقوى فاعلية.

والآيات القرآنية التى تشير الى هذه الظواهر، وتؤكد هذه الحقائق كثيرة، ونكتفى منها بما يلى:-

أولاً:- فيما يخص ميدان التنمية فى المراعى والثروة الحيوانية.

يؤكد القرآن الكريم حقيقة حضور الله فى تنمية المراعى والثروة الحيوانية بعناصر مستمدة من واقع الإنسان العربى- وذلك حين يقول:-

أولاً من سورة النحل:

الآية ٥ وما بعدها: «والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون. ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون. وتحمل أثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرءوف رحيم. والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق مالا تعلمون».

والآيات ١٠، ١١ : «هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون. ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون»

والآيات ٨٠، ٨١: «والله جعل لكم من بيوتكم سكنا وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين. والله جعل لكم مما خلق ظلالاً وجعل لكم من الجبال أكناناً وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر وسرابيل تقيكم بأسكم كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون»

أى لعلكم تخرجون من الشرك، وتدخلون فى الإسلام.

ثانيا:- من سورة الواقعة الآيات ٦٣-٦٥ «أفرأيتم ماتحرثون. أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون لو نشاء لجعلناه حطاماً»

ثالثاً:- الآيات ٣٠-٣٣ النازعات «والأرض بعد ذلك دحاها. أخرج منها ماءها ومرعاها. والجبال أرساها. متاعاً لكم ولأنعامكم»

رابعاً:- الآيات ٥٣، ٥٤- طه «الذى جعل لكم الأرض مهداً وسلك لكم فيها سبلاً وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجاً من نبات شتى. كلوا وارعوا أنعامكم إن فى ذلك لآيات لأولى النهى»

خامساً:- آيات متفرقات.

جاء فى الآية ٥٨ من سورة الأعراف: «والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه والذى خبث لا يخرج إلا نكدا كذلك نصرف الآيات لقوم يشكرون»

وفى الآية ٢٧ من سورة السجدة: «أولم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعاً تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون»

وفى الآية ٦٠ من سورة النمل: «أم من خلق السماوات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها أإله مع الله بل هم قوم يعدلون»

وهكذا نرى الله حاضراً فى كل بعد من أبعاد هذه العملية الاقتصادية، وحضوره هذا هو البديل الذى يؤكده القرآن الكريم فى مواجهة المتغير المتمثل فى الشرك.

أما فى الميدان الثاني- ميدان العمل الاقتصادى التجاري- فقد كان حضور الإنسان هو البارز، من حيث إنه الذى يعمل فى الميدان. ومن هنا كانت عملية التغير التى يطالب القرآن الكريم بها منصبة على سلوكيات هذا الإنسان، وعلى استثماره لأدوات العمل التجارى الاستثمار الذى يتحقق به العدل.

والآيات التى تؤكد هذه الحقيقة كثيرة، ونكتفى منها بالآيات التالية:-

جاء فى الآية ١٥٢ من سورة الأنعام بصدد الدعوة الى تعديل السلوكيات فى العمل التجاري: «ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا الكيل والميزان بالقسط»

وجاء فى الآية ٣٥ من سورة الإسراء. «وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلا»

وجاء فى الآيات ٧، ٨، ٩ من سورة الرحمن: «والسماء رفعها ووضع الميزان. ألا تطغوا فى الميزان. وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان»

وجاء فى الآيات ١-٤ من سورة المطففين: «ويل للمطففين. الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون. وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون. ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون»

وهكذا نرى حضور الإنسان هو البارز، وسلوكيات الإنسان هى التى تنصب عليها الدعوة إلى التغيير.

OO

ويبقى بعد ذلك التعرف على موقف الإسلام الدين أو موقف القرآن الكريم من ناتج العمل فى الميادين الاقتصادية التى أشرنا إليها.

وموقف القرآن الكريم يدور حول محورين فيما نرى:-

الأول منهما:- كيفية كسب المال

والثانى:- كيفية إنفاق المال

ومن دراستنا لهذا الموقف نستطيع أن ندرك إلى أى حد يمكن أن يكون هناك نظام اقتصادى إسلامى.

وكسب المال لابد من أن يكون عن طريق العمل - العمل الذى يوصف فى القرآن الكريم بالصالح.

والعمل الصالح هو الذى يصلح به حال الفرد وحال المجتمع الإسلامى. ومعياره أن يأتى فى نطاق التشريع الذى تمارس به الحياة فى المجتمع.

وفى عصر نزول القرآن الكريم كانت الشريعة السماوية هى المعيار. ويتفق علماء الأصول جميعاً على أن الله سبحانه وتعالى قد راعى مصلحة عباده عند وضع الشريعة، وأنه من هذه القاعدة يذهب علماء الأصول إلى أن التشريع الذى يقوم به الإنسان عن طريق اجتهادات العقل البشرى يجب أن يكون المستهدف منها هو مصلحة الإنسان.

والقرآن الكريم ينص على أن الله قد راعى مصلحة عباده حين أحل الطيبات وحرم الخبائث- أى عندما أحل ما ينفع وحرّم ما يضر.

وعلى هذا الأساس يرفض القرآن الكريم المال الذى يجنى من طرق يعتبرها القرآن غير شريفة أو غير مشروعة- كالمال يجيىء من الميسر أو السرقة أو الزنا أو ما أشبه من كل ماعده القرآن الكريم غير حلال. وكذلك الغش التجارى.

ومن كون العمل هو الأساس فى كسب المال رفض القرآن الكريم أن يكون الربا وسيلة من وسائل كسب المال. وذلك فى الوقت الذى يحل فيه البيع أن يكون وسيلة من وسائل كسب المال من حيث إن عمليات البيع لا تتم إلا بأعمال فيها مشقة ومخاطرة.

ومسألة الربا هذه فى حاجة إلى وقفة نبين فيها الموقف الجديد بعد أن وجدت صيغ جديدة لإقراض النقود من المصارف التى لم تكن موجودة من قبل، ولأهداف لم تكن موجودة أيضاً من قبل.

إن احتياجات الأمم المعاصرة الى المال من أجل التنمية يفرض عليها الاقتراض من البنوك وبفائدة- وتلك هى القضية التى تطرح.

ونحن فى هذه القضية أمام:-

أولاً:- نصوص قرآنية صريحة، وقطعية الدلالة فى الربا- أى الاقتراض بفائدة-

حرام.

ثانياً:- أمام صيغ جديدة كل الجدة فى عمليات الاقتراض بفائدة . فقد كانت الصيغة القديمة إنسانا يقرض بفائدة فاحشة وإنسانا يقترض تلبية لضرورات الحياة- ولا مناص من الاقتراض، وإلا هلك.

أما اليوم فقد تعددت الصيغ واختلفت الأهداف، فالذى يقترض اليوم هو المصرف المالى الذى تملكه الدول، أو تملكه دولة المقترض، أو تملكه شركة مساهمة من المواطنين، ومن غيرهم.

والاقتراض الآن يكون لشخصية اعتبارية: معمل أو مصنع أو شركة من شركات الإنتاج.

والهدف من كل ذلك هو التنمية الاقتصادية.

والأمر الذى نريد أن نؤكد عليه فى هذا المقام هو أن النص القرآنى لم يكن بصدد هذه الصيغ الجديدة، فلم تكن هناك مصارف، ولم تكن هناك معامل أو مصانع، ولم تكن هناك تنمية مخططة لمزيد من الإنتاج أو مزيد من الخدمات.

الوضع جديد ويحتاج إلى اجتهاد جديد.

والاجتهاد الجديد يجب أن يقوم على أساس من إدراك الضرورة الملجئة الى الاقتراض بفائدة. فإن كانت هناك ضرورة ملجئة فلا بأس على أساس القاعدة الأصولية المستمدة من القرآن الكريم. وهى:- الضرورات تبيح المحظورات.

والاجتهاد هنا يقوم به رجال الاقتصاد وليس رجال الدين. من حيث إنهم أولو الأمر فى القضايا الاقتصادية، إنهم الذين يلون أمور الاقتصاد عن علم ومعرفة.

وليس يصح القياس هنا، ويجب تجاوزه، وبعض علماء الأصول يرفضون القياس. ومن أشهر هؤلاء: أهل الظاهر.

وقد تغنى البنوك المسماة بالبنوك الإسلامية فى ذلك:- وإن كانت هى الأخرى تقوم على أساس من الاجتهاد، تمارس العمليات المصرفية من داخلها على أساس من العلوم التى تمارس بها الأعمال فى المصارف الأخرى.

إنها أشبه ماتكون بالمستشفى المسمى بابن سينا مثلاً. إن عنوانه يوحى بأنه مستشفى إسلامى- ولكن العمل فيه إنما يمارس على أساس من العلوم الحديثة فى ميدان الطب والعلاج.

وعلى كل فالمعيار فى قضية الربا، أو الاقتراض من المصارف بفائدة، هو الاستغلال أو عدم الاستغلال- أى المنفعة والضرر. فإذا استغلت المصارف حاجة الناس، وأقرضتهم

بفوائد تجلب الضرر، ولا تحقق منفعة. فإن الإسلام لا يجيز ذلك أبداً.

وتأتى بعد قضية الربا قضية أخرى. لها أهميتها من حيث تحصيل المال أو كسبه، ومن حيث الاستغلال- وتلك هى قضية العمالة.

وقضية العمالة فى أيامنا هذه لم يكن لها وجود أيام النشأة الأولى للإسلام، فلم تكن النهضة الصناعية التى جاءت بمشكلة العمالة قد وجدت بعد، وليس معنى هذا أن القرآن الكريم قد خلا من القواعد التشريعية التى يمكن الاعتماد عليها فى حل المشكلة المعاصرة.

كانت العمالة فى عصر نزول القرآن الكريم تنحصر فى ثلاث فئات من الناس.

الأولى:- فئة الذين يعملون لحسابهم الخاص، ويملكون فى الوقت ذاته وسائل الإنتاج وأدواته. وهؤلاء لم تكن لهم مشكلة عمالة، ومن هنا لم يتحدث القرآن عنهم.

الثانية:- فئة العبيد والإماء ومن يسمون بالموالى والأتباع وهؤلاء وقف القرآن الى جانبهم ليحررهم من الرق ومن التبعية. وليس فى وقتنا هذا مشكلة خاصة بهذه الفئة.

الثالثة:- فئة الأجراء. الذين يعملون الأعمال بالأجر. وموقف القرآن من هذه الفئة الثالثة ينطلق من حق الإنسان فى بيع عمله لإنسان آخر.

وفى القرآن الكريم أن شعيبا قد استأجر موسى عليهما السلام. وأن السحرة قالوا لفرعون: إن لنا لأجرا إن كنا نحن الغالبين، وفى قصة أهل الكهف أن هناك أجراً على إقامة الجدار الذى كاد أن ينقض.

وهذا الموقف من القرآن يشير الى أن هذا الأجر لابد من أن يكون فى إطار من الحق والعدل- وإلا كان غير مشروع.

الأجر حق مادام الأجير قد قام بالعمل المتفق عليه، وبشروطه اللازمة له.

والأجر عدل مادام يساوى الجهد الذى بذله العامل فى سبيل القيام بالعمل.

وعلى أساس من هذين لا يحق أبداً لصاحب العمل أن يؤخر الأجر، وليس من حقه أيضاً أن يعطيه من الأجر أقل مما يستحق. إنه فى هذه الحالة يكون مستغلاً للعامل، ومسخراً له، ومنزلاً به الضرر.

والعدل مقرر فى القرآن الكريم كمبدأ عام. وتطبيق هذا المبدأ فى الوقائع التى تحدث متروك للناس يجتهدون فيه بحسب الأزمنة والأمكنة، وقوانين العمل التى تصدر.

الحق والعدل هما المعياران اللذان تتقرر على أساس منهما حقوق العمال بحيث لا

تكون هناك مشكلات.

OO

كيفية إنفاق المال:-

يمضى القرآن الكريم على أن الغاية من كسب المال لاتكون أبداً: كنزه وادخاره، أو إنفاقه فيما يعود على صاحبه وعلى المجتمع بالضرر.

إن إنفاق المال يجب أن يكون فيما يرضى الله- أى الانفاق فى سبيل الله.

وسبيل الله فيما يرى المفسرون هى الصالح العام.

جاء فى ص ٥٨٥ من الجزء العاشر من تفسير المنار:- «والتحقيق أن سبيل الله هنا هى؛ مصالح المسلمين العامة التى بها قوام أمر الدين والدولة»

وجاء فى ص ٢٥٤ من الجزء الثانى من نفس التفسير:- «وسبيل الله هى الطريق الموصلة الى مرضاته، وهى التى يحفظ بها دينه، ويصلح بها حال عباده- ومعنى هذا أنه لا يكتفى من المؤمن أن يكتسب بالحلال، ويتمتع بالحلال، وينفع نفسه ولا يضر غيره، وأن يصلى ويصوم، لأن كل هذا يعمله لنفسه خاصة...

بل يجب أن يكون وجوده أوسع، وعمله أشمل وأنفع، فيساعد على نفع الناس ودرء الضرر عنهم.»

ومن حيث إن الغاية من كسب المال هى انفاقه فى سبيل الله حارب القرآن الكريم كل أولئك الذين يحولون بين الأموال وأن تؤدى هذه الوظيفة الاجتماعية الهامة.

فحارب الذين يجعلون من كسب المال غاية- الذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله، وحارب الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل.

وجعل القرآن الكريم الإنفاق فى سبيل الله من نوع القرض الحسن الذى يقرض فيه الإنسان الله.

المال فى القرآن الكريم ليس غاية، وإنما هو وسيلة، وسيلة لتأدية نوعين من الوظائف الإجتماعية:

الأول: تلبية احتياجات الأفراد: صاحب المال نفسه، وذوى القربى، واليتامى والفقراء والمساكين ومن إليهم.

والثانى:- تلبية احتياجات الدولة، وتحقيق الصالح العام- أى الإنفاق فى سبيل الله.

وننهى الكلام فى هذه الدراسة بهذا النص المنقول من تفسير المنار الجزء الخامس ص ٣٩ وما بعدها عند تفسيره لقوله تعالى: « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم

بينكم بالباطل...» من حيث إنه نص مفسر للعلاقة بين الإنسان والمال.

«أضاف الأموال إلى الجميع فلم يقل لا يأكل بعضكم مال بعض، للتنبيه على ما قررناه مراراً من تكافل الأمة فى حقوقها ومصالحها..»

كأنه يقول: إن مال كل واحد منكم هو مال أمتكم ونقل عن بعض من حضر الدروس على الأستاذ الإمام أنه قال: إن فى هذه الإضافة تنبيهاً إلى مسألة أخرى، وهى: أن صاحب المال الحائز له يجب عليه بذله، أو البذل منه، للمحتاج. فكما لا يجوز للمحتاج أن يأخذ شيئاً من مال غيره بالباطل كالسرقة والغصب لا يجوز لصاحب المال أن يبخل عليه بما يحتاج إليه.

وأقول زيادة فى البيان: إن مثل هذه الإضافة قد قررت فى الإسلام قاعدة الاشتراك التى يرمى إليها الاشتراكيون فى هذا الزمان- ولكنهم لم يهتدوا الى سنة عادلة فيها.

إن الإسلام يجعل مال كل فرد من الأفراد المتبعين له مالا لأمته كلها- مع احترام الحيازة والملكية وحفظ حقوقها..

فهو يوجب على كل ذى مال كثير، حقوقاً معينة للصالح العام.

كما يوجب عليه، وعلى صاحب المال القليل، حقوقاً أخرى لذوى الاضطرار من الأمة، وجميع البشر...

البلاد التى يعمل فيها الإسلام لا يوجد فيها مضطر الى القوت والستر قط- سواء كان مسلماً أو غير مسلم.

إن الإسلام يفرض على المسلمين فرضاً قطعياً أن يزيلوا ضرورة كل مضطر.

ويرى كل من يقيم فى تلك البلاد أن مال الأمة هو ماله- لأنه إذا اضطر إليه يجده مدخوراً له، وقد يصيبه منه حظ فى غير حالة الاضطرار.»

والخلاصة هى:-

أن القرآن الكريم يجعل الأموال فتنة- أى اختبارا وامتحانا للبشر- من حيث طرق كسبها وطرق إنفاقها.

فالكسب قد يكون حلالاً، وقد يكون حراماً. ومن الكسب الحرام استغلال الناس، وظلم العاملين، وأكل حقوق الغير.

والإنفاق قد يكون تلبية للشهوات، وإشباعاً للرغبات الضارة. والخير كل الخير أن تنفق الأموال فى سبيل الله، وألا يكون المال وسيلة إلى الطغيان- وسيلة إلى استعباد الآخرين واستغلالهم.

هذا هو موقف القرآن الكريم من كسب المال، وإنفاق المال.

حول جوهر النظام الاقتصادى الإسلامى

دكتور: عبد الحميد الغزالى

تقـــديم

منذ أن وجد الإنسان على ظهر الأرض، وإلى أن يرث الله الأرض ومن وما عليها، والمجتمعات الإنسانية دائمة ودائبة العمل على «إعمار الأرض»، ومن خلال «معالجة» «المشكلة الاقتصادية»، وذلك وفقاً لإطار إنتاجى تنفيذى نطلق عليه، جوازاً واتفاقاً، مصطلح «النظام الاقتصادى».

ويتكون النظام الاقتصادى من ثلاثة عناصر متميزة، ومتساوية فى الأهمية، ولا يتصور وجوده بدون أى منها. وهذه العناصر هى: أدوات الإنتاج، أى الإمكانات الإنتاجية للمجتمع؛ وعلاقات الإنتاج، أى عملية استخدام هذه الإمكانات فى الواقع، وما يحكمها من قواعد وإجراءات، وما يتولد عنها من مؤسسات وعلاقات وسلوكيات؛ والمذهب الفكرى، وهو الأساس الفلسفى والنظرى للنظام، ويتمثل فى المبادىء والقيم التى تفسر وجود النظام، وتحكم عملية تسييره واستمراره خلال الزمن.

وفقاً لهذا التحديد التعريفى، يقوم النظام بعدد متميز من «المهام»، معالجةً للمشكلة الاقتصادية، توصلاً لتحقيق غايته، والمتمثلة فى محاولة تحقيق «سعادة» الإنسان الذى يعيش فى كنفه. وهذه المهام تشمل، على سبيل الحصر، تحديد الناتج المرغوب فيه كماً وكيفاً، وتحديد الفن الإنتاجى الذى يتعين استخدامه، وتحديد معايير توزيع الناتج على أفراد المجتمع، وضمان أكفأ استخدام ممكن للإمكانات - الاستخدام الكيفى للموارد - وضمان أكبر درجة من التشغيل لهذه الإمكانات - الاستخدام الكمى للموارد - والعمل على تنمية الإمكانات، أو القدرة الإنتاجية، للمجتمع خلال الزمن.

وتحدد «درجة» نجاح أو كفاءة النظام الاقتصادى فى تنفيذ مهام: الإنتاج والفن الإنتاجى والتوزيع والكفاءة الاقتصادية والتشغيل الكامل والتنمية الاقتصادية، قدرته النسبية فى تحقيق غايته، وعما إذا كان نظاماً «متخلفاً» أو «متقدماً»، فى نهاية الأمر. كما تحدد طبيعة وخصائص عناصر النظام، وفاعليته فى إنجاز مهامه، السمة المميزة له.

وعلى هذا الأساس، عرف الجنس البشرى، وضعياً، ووفقاً لتتابع زمنى: النظام

البدائي، ونظام الرق، والنظام الاقطاعي، والنظام الحرفي، والنظام الرأسمالي، والنظام الاشتراكي. كما عاش تجربة ثرية ومضيئة في تاريخه، تمثلت في: النظام الاقتصادي الإسلامي. وحيث إن هذا النظام صالح لكل زمان ومكان- بثوابته ومتغيراته-، وحيث إن النظامين المعاصرين، وضعياً، هما النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي، إذاً، فالأنظمة المطروحة في ساحة التطبيق هي: النظام الرأسمالي، والنظام الاشتراكي، والنظام الإسلامي.

ولقد حسمت، أصلاً، الدول «المتقدمة» مسألة اختيار النظام، وبقي على مجموعة الدول «النامية»، ومنها الإسلامية، الحسم النهائي لهذه القضية. وبدون هذا الحسم، ستظل هذه الدول تتخبط بين الأنظمة المطروحة وفلسفاتها الحاكمة، مما ينعكس بشكل سلبي مباشر على حركة حياة هذه المجتمعات، وفاعليتها الاقتصادية والاجتماعية، ويعمق بالتالي مشكلاتها الهيكلية، ويفرخ باستمرار العديد من المشكلات الجديدة.

مدى جدوى النموذج الرأسمالي :

وفقاً للنظام الرأسمالي، تعد المشكلة الاقتصادية أساساً مشكلة «ندرة نسبية»، بمعنى أن الموارد الإنتاجية محدودة بالمقارنة بحاجات أفراد المجتمع. ومن ثم، نشأت، بالضرورة، عملية «الاختيار» للحاجات التي يمكن إشباعها بوساطة استخدام هذه الموارد، لتحقيق أقصى رفاهية مادية «ممكنة» لأفراد المجتمع.

وتتم عملية المواءمة بين استخدام الموارد والحاجات الإنسانية، وفقاً للنموذج الرأسمالي البحت - تلقائياً - على أساس «المذهب الفردي»، الذي نبعت منه، أصلاً، أسس هذا النموذج من: دافع الربح، وحرية المشروع، والملكية الخاصة، إلى نظام السوق وميكانيكية الثمن، والمنافسة الكاملة، والعقلية الرأسمالية، حيث تعكس مسألة الندرة نفسها على أسعار الموارد الإنتاجية والمنتجات النهائية، ويتم التوزيع، بالتالي، على أساسها. فجوهر النظام الرأسمالي هو: المصلحة الفردية، والمصلحة الفردية يعبر عنها بإمكانية الحصول على «أقصى» ربح «مادي» ممكن. وهذه الإمكانية تتطلب ضرورة إقرار الحرية الاقتصادية، وإقرار حق الملكية. والحرية الاقتصادية تتطلب جهازاً فنياً- السوق والأثمان. ويتولد عنها أيضاً جو تنافسي، وتنمو في كنفها الروح الرأسمالية، التي تمثل العنصر الحيوي في وجود النظام واستمراره في الوجود.

ولكن، بالرغم من إنجازات النموذج الرأسمالي، فإن الضعف النسبي في بعض فروضه على المستوى النظري، وعدم توافر بعض شروطه في الحياة العملية، أدى إلى القصور النسبي في استخدام الموارد الإنتاجية الاستخدام «الأمثل»، وعدم قيام جهاز

الثمن بتحديد «دقيق» للأهميات النسبية للموارد الإنتاجية والمنتجات النهائية. ومن ثم، كانت النتيجة معايير قيمة ومعايير كفاءة بعيدة، إلى حد بعيد، عما استهدفته الأسس النظرية للنظام، تجسدت فى حدوث أزمات دورية، وصلت إلى أقصى مداها عند حدوث «الكساد العالمى العظيم».

وبالرغم من المحاولات التصحيحية المتمثلة فى «الثورة الكينزية»- نظرياً- والتى نادت بضرورة تدخل الدولة لتوجيه وترشيد النشاط الاقتصادى، و «الثورة المونية»- تطبيقياً- والتى قادت حملة الأخذ بأسلوب «التخطيط الاقتصادى القومى» "التأشيرى" كأداة رئيسية من أدوات السياسة الاقتصادية بهدف ترميم النظام وتدعيمه دون المساس بجوهره، زادت حدة المشكلات الهيكلية التى يعانى منها النظام. بل، أصبح يجابه هذه المشكلات بشكل مزدوج ومعقد، متمثلاً فى ظاهرة «الانكماش التضخمى» أو «التضخم الركودى»- تبعاً للأهمية النسبية لكل طرف من طرفىّ الظاهرة - والتى تعد تحدياً للفكر الاقتصادى الكلى الوضعى على المستوى النظرى، ولمتخذى القرار فى الدول الرأسمالية على المستوى التطبيقى.

وتأسيساً على ذلك من ناحية، ولعدم توافر مقومات النجاح النسبى لهذا النموذج فى الدول «النامية» الإسلامية من ناحية أخرى، وللبعد الزمنى الطويل نسبياً «المطلوب» لتحقيق نتائج إيجابية معقولة وفقاً لهذا النموذج من ناحية ثالثة، لا يعد هذا النموذج إطاراً فعالاً لمعالجة المشكلات الهيكلية فى هذه الدول.

مدى جدوى النموذج الاشتراكى :

وفقاً للنظام الاشتراكى، تنشأ المشكلة الاقتصادية، وتتفاقم، كنتيجة مباشرة لعلاقات إنتاج «مستغلة»، بسبب الملكية «الخاصة» ومايرتبط بها من معايير توزيع غير عادلة. وتتم معالجة المشكلة الاقتصادية، وفقاً للنموذج الاشتراكى البحت- تحكمياً- على أساس «المذهب الجماعى»، الذى انبثقت منه، أصلاً، أسس هذا النموذج من : سيطرة الجماعة على أدوات الإنتاج، وإشباع الحاجات الجماعية، وعدالة توزيع الناتج القومى، والتصنيع الاشتراكى، والتخطيط القومى. ويشكل «التخطيط» الأداة الأساسية للسياسة الاقتصادية فى هذا النظام، حيث تحل ميكانيكية التخطيط، أساساً، محل ميكانيكية الأثمان، وتقوم تفضيلات المخططين مقام تفضيلات المستهلكين. ويخضع النشاط الاقتصادى فى كلياته وجزئياته لخطة قومية شاملة، مصممة من المركز ومنفذة تحت إشرافه المباشر ورقابته الصارمة.

ويرتكز هذا النموذج على فكرة التخطيط التفضيلى «الكامل» المركزى. وهذا

«النمط» من التخطيط لايمكن عملياً تطبيقه، لا فى البلاد النامية، ولا فى أى بلاد أخرى. إذ يتطلب هذا التطبيق معرفة «كاملة» بكل المتغيرات الدقيقة والتفصيلية المتحكمة فى الوضع الاقتصادى المطلوب تغييره، وإمكانية إعطاء توجيهات وأوامر على الدرجة نفسها من الدقة والتفصيل، واستعداد كامل تجاه كل فرد من أفراد المجتمع لتنفيذ هذه التوجيهات والأوامر الدقيقة والمفصلة. وعليه، فهذا الأسلوب من التخطيط يعد خرافة من خرافات هذا النظام، والتى ترتكز، بدورها، على الاعتقاد بأن «كل فرد يعمل تماماً مايطلب منه، وأن كل فرد يمكن أن يطلب منه تماماً مايمكن عمله». وكأن المجتمع البشرى كقطع الشطرنج. لا توجد إرادة لتحريكها على رقعة اللعب سوى إرادة أو يد المخطط المركزى.

وبالرغم من إنجازات النموذج الاشتراكى، فإن الشك العميق فى مرحلتيه، وضعف وعدم واقعية بعض فروضه على المستوى النظرى، والاستحالة العملية لتوافر بعض شروطه على المستوى التطبيقى، أدى إلى تبديد نسبى واضح فى استخدام الموارد الإنتاجية، وإلى صعوبة حقيقية فى تحديد الأهميات النسبية لهذه الموارد والمنتجات النهائية. ومن ثم، كانت النتيجة معايير قيمة مهملة ومعايير كفاءة رديئة، بالمقارنة بما استهدفته الأسس النظرية للنظام. ولعل اعتماد «الاتحاد السوفييتى» المتزايد، رغم الوفرة النسبية فى موارده وتنوعها، على «الولايات المتحدة الأمريكية» فى سلعة استراتيجية كالقمح، خير شاهد على ذلك.

وبالرغم من المحاولات التصحيحية المتمثلة فى «الثورة الليبرمانية»- نظرياً- والتى نادت بضرورة إدخال «حافز الربح» على مستوى الوحدة الإنتاجية لترشيد نشاطها، و«الثورة الخروتشوفية»- تطبيقياً- والتى قادت حملة تطبيق إجراءات «لامركزية» داخل إطار المركزية المتبعة بهدف رفع كفاءة النظام دون المساس بجوهره، زادت المشكلات الهيكلية التى يعانى منها النظام. ولعل تحول الصين- وهى العضو المتشدد، تقليدياً، فى المعسكر الاشتراكى- إلى المفاهيم الرأسمالية فى سياستها الاقتصادية الجديدة، مايشير إلى تفاقم المشكلات فى ظل النموذج الاشتراكى.

وتأسيساً على ذلك من ناحية، ولعدم توافر مقومات النجاح النسبى لهذا النموذج فى الدول «النامية» الإسلامية من ناحية أخرى، ولفداحة التكاليف الاجتماعية لتطبيقه من ناحية ثالثة، ولاستحالة الالتزام بعنصر «الإجبار» فى تطبيقه ومايترتب على ذلك من مخاطر سياسية من ناحية رابعة، لايعد هذا النموذج إطاراً مناسباً لمعالجة المشكلات الهيكلية فى هذه الدول.

جدوى النموذج الإسلامى :

وبالقطع، ومن خلال التجربة، اتضح أن النظام الرأسمالى، بمتطلباته،ومقومات نجاحه، والنظام الاشتراكى بعناصره وظروف قيامه، لا يصلحان كإطار تنفيذى لمعالجة المشكلة الاقتصادية الحادة فى الدول النامية الإسلامية، وذلك لعدم توافر مقومات نجاح كل من هذين النموذجين الوضعيين أيديولوجياً وعملياً فى هذه الدول. ومن ثم، يبقى الخيار الوحيد لخروج هذه الدول من إطار التخلف الذى تعيشه بشكل شامل وفعال هو الأخذ بالنظام الإسلامى جملة وتفصيلاً، كمعالجة عملية شاملة للمشكلات التى تعانى منها هذه الدول.

أساسيات النظام الاقتصادى الإسلامى :

ويقوم هذا النظام على عدد من القواعد العامة تشمل مايلى:

١- ان الحاكمية والعبودية لله وحده سبحانه وتعالى.

٢- ان المال مال الله، ونحن مستخلفون فيه.

٣- ان شقى الشريعة الإسلامية يرتبطان ارتباطاً عضوياً وموضوعياً ببعضهما البعض (العبادات والمعاملات).

٤- ان معيار الحكم على الفرد وتصنيفه وفقاً لمركزه الاجتماعى.. هو «التقوى».

٥- ان مهمة الإنسان على ظهر الأرض هى عبادة الخالق تبارك وتعالى بالمعنى الواسع، والذى يشمل المعاملات أيضاً.

٦- ان غاية الوجود على ظهر الأرض هى «اعمارها». ويرتبط بذلك تثمير المال.

٧- ان حركة الحياة الاقتصادية الإسلامية تستند أساساً، بجانب الأخذ بالأسباب، على البركة، التى تعد بدورها نتيجة طبيعية لإقامة شرع الله.

٨- إن المسئولية محددة فى إطار هذا النظام تحديداً واضحاً.

خصائص النظام الاقتصادى الإسلامى :

ويتسم هذا النظام بخصائص محددة تكفل تسييره بمعدلات أداء مرضية، وتهدف، فى النهاية، إلى تحقيق مقاصد الشريعة من حفظ للنفس والمال والعقل والنسل والدين. ومن أهم هذه الخصائص مايلى:

١- أهمية دافع الربح فى تسيير النشاط الاقتصادى، ولكن بمفهوم وضوابط إسلامية محددة.

٢- أهمية نظام السوق وميكانيكية الأثمان بضوابطه الإسلامية- السوق التعاونية الإسلامية، والأثمان «العادلة».

٣- مركز وأهمية «العمل» فى هذا النظام.. واقترانه بالإيمان.

٤- الحرص على الانفاق بشعبه الثلاث: الاستهلاكى والاستثمارى والصدقى، على أساس أن الإنفاق هو جوهر التنمية المستمرة.

٥- تحريم الربا.. كركن أساسى فى هذا النظام منعاً للاستغلال، وضماناً لتوافر مجتمع منتجين باستمرار.

٦- توافر صيغ استثمار حقيقى للأموال عن طريق تضافر العمل ورأس المال.

٧- تحريم الاحتكار والاكتناز وكل الممارسات الخاطئة فى النشاط الاقتصادى، من غش وتدليس ،... الخ، وذاك ضماناً لسوق إسلامية «كاملة».

٨- نظام مالى متكامل مركزه الزكاة يشكل دعامة أساسية لدور محدد للدولة فى توجيه وترشيد النشاط الاقتصادى.

٩- تكافل اجتماعى بناء، يعمل على توفير «تمام الكفاية» لكل فرد من أفراد المجتمع، ويدفع الجميع إلى الاشتراك الفعلى فى النشاط الاقتصادى، تعميراً للأرض.

١٠- نظام توزيع فعال، يقوم على أساس معايير العمل والحاجة والضمان.. فالغنم بالغرم، والخراج بالضمان- فمن يعمل يكسب، ومن لايستطيع أن يسد احتياجاته الأساسية (ضرورية وحاجية وتحسينية) عن طريق العمل، يتم مقابلة بقية هذه الاحتياجات من خلال معيار الحاجة. ومن يتحمل المخاطرة يستحق العائد الحلال.

١١- نظام ملكية متعدد يشمل ملكية الدولة، والملكية العامة، والملكية الخاصة، على أساس أن النوع الأخير يشكل عصب هذا النظام، ويضبط بضوابطه الشرعية، بمعنى قيامه بوظيفته الاجتماعية.

١٢- نظام رقابى شامل من الفرد على نفسه، ومن الفرد على الحاكم، ومن الحاكم على الفرد، من الخالق تبارك وتعالى على الجميع.

... إلى آخر هذه الخصائص التى تشكل فى مجموعها نظاماً اقتصادياً فعالاً، ومتكاملاً، يحقق بكل تأكيد، بعون من واضعه سبحانه وتعالى، الحياة الطيبيعية الكريمة على ظهر هذه الأرض والسعادة الحقيقية فى الحياة الآخرة. وبكل معايير التقدم المتعارف عليها وضعياً، يفرز مجتمعاً متقدماً من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية.

وليس هذا تحليلاً نظرياً، وإنما هو واقع عايشته البشرية فى ظل التطبيق الكامل والصحيح لهذا النظام. ولعل المثال الكامل لذلك فى عهد الرعيل الأول، وفى عهد الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، حيث تحققت الرفاهية المادية، والكلية، بأجلى صورها.

بعض المفاهيم والمبادئ فى الاقتصاد الإسلامى والمالية

دكتور : شوقى إسماعيل شحاته

مقـــدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله خاتم النبيين والمرسلين وعلى آله وصحبه، ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين. نسأل الله فى هذه الندوة علماً نافعاً وأن يرزقنا العمل به. وبعد :

ربما يتساءل بعض المتخصصين فى مجال علم الاقتصاد عن وجود مايسمى بالاقتصاد الإسلامى والمالية العامة فى الإسلام ويطرحون هذا التساؤل وبكثير من الأفكار. ولعل مرجع ذلك أولاً إلى أن علم الاقتصاد الذى يهدف أساساً إلى علاج الجانب المادى لحياة الإنسان علم حديث جاء متأخراً عن ظهور الإسلام بحوالى ألف عام. ومرجعه ثانية إلى أن المتخصصين فى علم الاقتصاد درسوه من منابعه الغربية والشرقية حيث نشأ وتطور فى إطار مفاهيم ومبادىء مستقاة من مجتمعات نشأته وفى ظل طرق معينة للمعالجة والتبويب.

وثالثاً ظهور ظواهر اقتصادية مستجدة، وأموال وأوجه استثمار مستحدثة لم تكن موجودة من قبل وبالتالى ليس لها بالطبع تأصيل مباشر فى كتب الفقه والتراث الإسلامى. ولما لم يحدث تطور مماثل مستقى من المنابع الإسلامية الأساسية تولدت فجوة أخذت تزداد اتساعاً يوماً بعد يوم.

ورابعاً فإن علماء المسلمين والفقهاء عندما عالجوا الأموال والمسألة الاقتصادية والجوانب المادية لحياة الإنسان لم يندرج ذلك مستقلاً ومعنونا بالشكل الذى يعهده المتخصصون فى علم الاقتصاد. وجاءت المفاهيم والمبادىء الاقتصادية والأحكام واستنباطها من أدلتها التفصيلية واستظهار العلة فيها متفرقة متشعبة ومنبثة بين طيات الكتب فى أبواب وفصول ومسائل ومتون وشروح وحواشٍ وتعليقات. ولايخفى مايتولد فى هذا الاتجاه للمتخصص فى علم الاقتصاد من صعوبات منها صعوبة البحث فى المصادر الأساسية وغموض لغتها عليه. إلا أن بعض علماء المسلمين فى فقه الأموال، وفى فقه الزكاة والمالية العامة فى الإسلام، وفى الاجتماع قد أفردوا لمعالجة

الاقتصاد الإسلامى والمالية العامة كتباً مستقلة ومبوبة منها كتاب الخراج لأبى يوسف المتوفى سنة ١٨٢هـ وغيره من كتب الخراج، وكتاب الأموال لأبى عبيد بن سلام المتوفى سنة ٢٢٤هـ الذى بدأه بصنوف الأموال التى تليها الأئمة للرعية. وكتاب الأحكام السلطانية للماوردى المتوفى سنة ٤٢٠هـ ،وفى مجال الاجتماع والاقتصاد مقدمة ابن خلدون المتوفى سنة ٧٧٩هـ .

وفى محاولة التغلب على هذه الفجوة بدأت محاولات عدة فى مجال الاقتصاد الإسلامى والمالية العامة فى الإسلام أغلبها تعرض المفاهيم والمصطلحات والمبادىء الاقتصادية الإسلامية بلغة وبعرض عصرى وبالشكل العلمى السائد الذى يتوقعه المتخصص فى علم الاقتصاد وفروعه. وتستهدف إظهار الجوانب المختلفة لعلاج المسألة المالية والاقتصادية من مصادرها الإسلامية الأساسية من قرآن وسنة وإجماع وقياس واجتهاد. وواكب هذه الصحوة الإسلامية ظهور البنوك الإسلامية كمؤسسات مالية واقتصادية ومصرفية ذات أبعاد حضارية إسلامية، وظهور مؤسسات زكاة المال الحكومية- بيت مال الزكاة- باعتبار أن الزكاة من صنوف الأموال التى تليها الأئمة للرعية أو بلغة العصر من الأعمال السيادية للدولة الإسلامية كما ظهرت مؤسسات الزكاة الطوعية فى غيبة مؤسسات الزكاة الحكومية.

إلا أنه ظهرت أيضاً عدة محاولات تستهدف تطويع المفاهيم والمبادىء الإسلامية والأحكام الشرعية فى المجال الاقتصادى بحيث تتوافق مع المذاهب الاقتصادية المعاصرة وظهر مايسمى باليسار الإسلامى والاشتراكية الإسلامية، ومايسمى باليمين الإسلامى والاقتصاد الرأسمالى الحر. هذه المحاولات تستهدف دفع الإسلام فى اتجاه يرضى أصحاب المذاهب السياسية المتباينة «كل على هواه ومن زاوية مصالحه وبقدر ذكائه السياسى» ونؤكد أن شريعة الإسلام لها طابعها الخاص وصبغتها الخاصة **«صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون»**. وهى حاكمة على الأزمان لامحكومة بها. كما نؤكد أن النظام الاقتصادى فى الإسلام يتأسس أول مايتأسس على الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتقوى الله، ومايتبع ذلك من قيم هى طابع الإسلام ذات التأثير على السلوك الاجتماعى مما يقلل التعارض والتناقض فى حركة المجتمع المسلم ويضبط إيقاعه من الناحية الاقتصادية.

ولاشك فى أن أى رؤية للاقتصاد الإسلامى وعناصره يلزم أن تتم فى إطار الاقتصاد الإسلامى ككل، كما أن الاقتصاد الإسلامى يلزم أن تتم النظرة إليه فى إطار الإسلام ككل لايتجزأ.

يتناول هذا البحث بعض المفاهيم والمبادىء الإسلامية الأساسية فى الاقتصاد الإسلامى والمالية كما يلى:-

١- المال والملكية فى الاقتصاد الإسلامى وضوابطها الشرعية.

٢- خصائص ووظائف النقود فى الاقتصاد الإسلامى، وأثر زكاة النقود فى السياسة النقدية.

٣- الائتمان واستراتيجية القروض فى النظام الاقتصادى الإسلامى فى إطار تحريم الربـــا.

٤- الاستثمار والإنتاج والعملية الإنتاجية وتوزيع العائد.

١- المال والملكية فى الاقتصاد الإسلامى وضوابطها الشرعية

١/ ١-المفهوم العام للمال والملكية فى الإسلام:

المال فى الاقتصاد الإسلامى مال الله والعباد عباد الله، ونحن مستخلفون فيه **«آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير»**- الآية ٧ سورة الحديد- والمالك حقيقة هو الله، أما الإنسان فمالك تجوزاً، ورازق تجوزاً، ويملك ملكاً منتزعاً. وكل مافى الكون قد سخره الله سبحانه وتعالى للإنسان **«هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعاً»**- الآية ٢٩ سورة البقرة.

والمال على هذا المفهوم وسيلة إلى غاية هى عمارة الأرض ونفع الفرد والمجتمع ابتغاء مرضاة الله **«وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولاتنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولاتبغ الفساد فى الأرض إن الله لايحب المفسدين»**- الآية ٧٧ سورة القصص. وفى الحديث الشريف: «لاتزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع: عن عمره فيم أفناه، وعن شبابه فيم أبلاه، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه، وعن عمله ماذا عمل فيه» (رواه البيهقى والترمذى).

١/ ٢- مفهوم المال المتقوم فى الاقتصاد الإسلامى:

يعرف ابن عابدين [1] المتوفى سنة ١٢٥٢ هـ المال فى الفقه الإسلامى فيقول «المراد

---

(١) حاشية ابن عابدين- رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار- جزء ٤.

بالمال مايميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة، والمالية تثبت بتمول كافة الناس أو بعضهم، والتقوم يثبت بها وبإباحة الانتفاع به شرعاً، فما يباح بلا تمول لايكون مالاً كحبة حنطة، وما يتمول بلا إباحة انتفاع لايكون متقوماً كالخمر».

وعلى هذا فإن تعريف المال المتقوم فى الاقتصاد الإسلامى أنه ماترغب فيه النفس ويميل إليه الطبع، ويقوم كافة الناس أو بعضهم بتمويله، أو بعبارة أخرى بلغة العصر وجود طلب فعلى كلى أو جزئى عليه مع إمكان إدخاره لوقت الحاجة وقدرته على الإشباع، وأن يباح الانتفاع به شرعاً، وتُتَصور فيه الحيازة والملكية والبيع والشراء.

١/٣- الزمن ليس بمال متقوم فى الاقتصاد الإسلامى :

تأسيساً على ماتقدم فإن الزمن ليس بمال متقوم فى الاقتصاد الإسلامى من حيث أنه لايدخر، ولايقوَّم، ولايباع ولايشترى شرعاً ولاتتصور فيه الحيازة والملكية ومن ثمَّ فلا يمكن جعله عوضاً فى مقابلة المال المتقوم وتكون الزيادة على أصل المال من إقراضه مقابل الزمن زيادة بغير عوض وربا محرم يربو فى أموال الناس ولايربو عند الله.

١/٤- الضوابط الشرعية للمال والملكية فى الاقتصاد الإسلامى :

يحدثنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه فيقول: لاأجد هذا المال يصلحه إلا خلال ثلاث: أن يؤخذ بالحق، ويعطى فى الحق، ويمنع من الباطل. ويقول: ماأحد إلا وله فى هذا المال حق.

وقد وضع علماء المسلمين والفقهاء ضوابط شرعية لاكتساب المال وإنفاقه لخصها الدكتور محمد عبد الله العربى [1] فيما يلى :

١- تقييد حرية المالك فى عدم الإنفاق، والزام مالك المال بالسعى لاستثماره إذا كان من مصادر الإنتاج حتى لايعرقل تعطيل الاستثمار نماء ثروة المجتمع.

٢- أداء زكاة المال متى وجبت فيه الزكاة وعدم كنز المال وحبسه عن التداول.

٣- الإنفاق فى سبيل الله على النحو الذى يفى بمطالب المجتمع وضروراته.

٤- ألا يجعل مالك المال من استعماله لماله مصدر ضرر لغيره أو للمجتمع.

٥- الامتناع عن تنمية المال بربا أو بغش أو باحتكار.

٦- الامتناع عن التقتير وعن الإسراف.

٧- الامتناع عن استغلال مالك المال لماله لحيازة نفوذ سياسى.

---

(١) النظم الإسلامية جزء ١- القسم الأول- من مطبوعات معهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة- ١٩٧٠.

٨- عدم الخروج على فرائض الإرث والوصية.

١/٥- عمر بن الخطاب والملكية العامة [١]:

١/٥/١- اختار عمر بن الخطاب رضى الله عنه انتقال الأرض الزراعية التى افتتحت عنوة بالعراق والشام ومصر من مجال الملكية الفردية إلى مجال الملكية العامة لجميع الناس. وعمل على تثبيت الملكية العامة للأمة حينما قال لعقبة بن فرقد حين اشترى أرضاً على شاطىء الفرات «هؤلاء أهلها» يعنى المهاجرين والأنصار فهل اشتريت منهم شيئاً ؟ فقال : لا. فأصدر أمراً باسترداد الأرض مع رد الثمن إلى عقبة.

٢/٥/١- رأى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن فى هذا التحول الاقتصادى آنئذ قوة للمسلمين على عدوهم، وأنه أمر يسع أول الناس وآخرهم، وأنه بقسمتها يصير الريع العظيم فى أيدى القوم ثم يأتى من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسداً وهم لايجدون شيئا.

يقول **أبو يوسف [٢] المتوفى سنة ١٨٢ هـ** : «والذى رأى عمر من الامتناع عن قسمة الأرضين بين من افتتحها عندما عرفه الله ما كان فى كتابه من بيان ذلك توفيقاً من الله له فيما وضع وفيه كانت الخيرة لجميع المسلمين. **وفيما رآه من جمع خراج ذلك وقسمته بين المسلمين عموم النفع لجماعتهم** لأن هذا لو لم يكن موقوفاً على الناس فى الأعطيات والأرزاق لم تشحن الثغور ولم تقو الجيوش على السير فى الجهاد».

ومن ثمَّ فإن الخراج فى المالية العامة فى الإسلام ليس ضريبة لأن الأرض الخراجية ليست ملكية فردية لأحد إنما هى ملكية عامة للأمة يؤدى عنها من هى تحت يده خراجاً هو كما قال الفقهاء بمنزلة الغلة والكراء. وهو بلغة العصر حصة الدولة فى عائد الأرض الخراجية المملوكة لجماعة المسلمين وإيراد من الإيرادات الاقتصادية لا من الإيرادات الضريبية.

٣/٥/١- عمر بن الخطاب والتأكيد على حرمة المال العام [٣]:

قال عمر رضى الله عنه: «فلا يترخصن أحدكم فى البرذعة أو الحبل أو القتب فإن ذلك للمسلمين ليس أحد منهم إلا له فيه نصيب. ويستطرد قائلاً: فإن كان لإنسان

---

(١) الأموال لأبى عبيد بن سلام المتوفى سنة ٢٢٤هـ - مرجع سابق.

(٢) «الخراج» لأبى يوسف - ص ٢٧.

(٣) «الأموال» لأبى عبيد- مرجع سابق- ص ١٦٨

واحد رآه عظيماً وان كان لجماعة المسلمين ارتخص فيه وقال: مال الله.

٢- خصائص ووظائف النقود فى الاقتصاد الإسلامى وأثر زكاة النقود فى السياسة النقدية فى الإسلام

٢/١- وظائف النقود فى الاقتصاد الإسلامى:

ناقش علماء المسلمين والفقهاء النقود المعدنية من الذهب والفضة كنقود سلعية وتكلموا عن خصائصها ووظائفها الاقتصادية، ونكتفى بالإشارة بإيجاز إلى بعض أقوالهم وآرائهم:

يقول النيسابورى [١] المتوفى سنة ٣١٩ هـ : وإنما كان الذهب والفضة محبوبين لأنهما جُعلا ثمن جميع الأشياء فمالكهما كالمالك لجميع الأشياء.

ويقول السرخسى [٢] المتوفى سنة ٤٨٣ هـ أن الذهب والفضة أثمان للأشياء لمنفعة التقلب والتصرف.

وتكلم الإمام الغزالى [٣] المتوفى سنة ٥٠٥ هـ عن النقود فى «باب الشكر على نعمة النقود مبيناً دورها فى تسهيل المبادلات وأنها مقياس عام تقاس به الأرزاق، ووسيط ممتاز يتداول بواسطته، وعليها أن تكون ثابتة، ومعترفاً بها بين الجميع وأنه لما كان الذهب والفضة بهذه الصفات فقد سُكّت منهما العملة.

كما ناقش أبو الفضل بن على الدمشقى [٤] المتوفى سنة ٥٧٠ هـ عيوب المقايضة وأنها لاتصلح كوسيلة للتبادل، والحاجة إلى اتخاذ النقود كشىء يثمن به جميع الأشياء ويعرف به قيمة بعضها من بعض.

أما ابن رشد الحفيد [٥] المتوفى سنة ٥٩٥ هـ فقد بين بكل الوضوح والدقة أن الذهب والفضة كأثمان المقصود منها المعاملة أولاً فى جميع الأشياء لا الانتفاع، أما العروض

(١) تفسير غرائب القرآن - جزء - ٢

(٢) المبسوط.

(٣) احياء علوم الدين.

(٤) الإشارة إلى محاسن التجارة- دار الاتحاد العربى للطباعة- الطبعة الأولى سنة ١٩٧٣م.

(٥) بداية المجتهد ونهاية المقتصد- جزء ١- الطبعة الأولى ١٣٢٩ هـ.

من عروض القنية أى الأصول الثابتة، وعروض التجارة من سلع وخدمات المقصود منها الانتفاع أولاً لا المعاملة، ويقول وأعنى بالمعاملة كونها ثمناً.

وكذلك يُحدد ابن عابدين [1] المتوفى سنة ١٢٥٢ هـ أن النقود ليست مقصودة لذاتها بل وسيلة إلى المقصود.

هذا ويلحق الفقهاء الفلوس وهى النقود المعدنية من غير الذهب والفضة بالنقود، ويعتبرونها كالأثمان إن كانت رائجة باعتبار أن التعامل بها إنما هو بجعلها أثماناً أو بلغة العصر وحدة للقياس النقدى.

ونخلص من تعاريف علماء المسلمين والفقهاء للنقود المعدنية من الذهب والفضة وخصائصها أنها تقوم بالوظائف الاقتصادية الآتية:

أ - أداة لتحديد قيم الأشياء أى وحدة للقياس النقدى.

ب - أداة للمبادلة- التصرف- والتداول- التقليب.

ج - أنها ليست مقصودة لذاتها بل وسيلة إلى المقصود وبعبارة أخرى أنها لاتطلب لذاتها ولكن لقدرتها على الاستبدال بما تعطى من المنفعة والمتعة.

د - أن مالكها كالمالك لجميع الأشياء، وبعبارة أخرى هى وسيلة للاحتفاظ بالثروة وأداة للادخار.

ويرى بعض الفقهاء [2] أن تدهور نقد الفضة يجعلها لاتصلح معياراً لتحديد قيمة غيرها من النقود وهو مانتفق معهم فيه، ولا خلاف بين الاقتصاديين عموماً فى وجوب اتصاف النقود بثبات نسبى.

٢/٢-النقود الورقية ووظائفها كنقود ائتمانية فى الاقتصاد الإسلامى:

يقول د. يوسف القرضاوى [3]: لم تُعرَف النقود الورقية إلا فى العصر الحاضر، فلا نطمع أن يكون لعلماء السلف فيها حكم.

وقد ناقش كثير من الفقهاء المحدثين ماهية وخصائص ووظائف النقود الورقية فى الفقه الإسلامى كنقود ائتمانية بالمفهوم المعاصر منهم فضيلة الشيخ محمد حسنين مخلوف، وفضيلة الشيخ عبد الوهاب خلاف، وفضيلة الشيخ محمد أبو زهرة وفضيلة

---

(١) مجموعة رسائل ابن عابدين.

(٢) الدكتور الشيخ يوسف القرضاوى- عميد كلية الشريعة الإسلامية- قطر.

(٣) «فقه الزكاة»- مؤسسة الرسالة- بيروت- جزء ٢- ١٩٨٠.

الدكتور يوسف القرضاوى.

ونخلص من أقوال علماء المسلمين والفقهاء أن النقود الورقية أصبحت بعد التطور التاريخى للنقود السلعية وبعد الخروج على قاعدة الذهب نقوداً ائتمانية باعتبار قيمتها الوضعية، واعتبار جهة إصدار الحكومة لها، واعتبار الملة لها أثمانا رائجة وكانت كالنقدين من الذهب والفضة، ولها وظيفة الثمنية.

إلا أن بعض الفقهاء يتحفظون على قيمة النقود الورقية الاسمية باعتبار أن قيمتها الحقيقية تتحدد على أساس تعادلها مع الذهب ولذلك يطلقون عليها النقود المقيدة. وبعد الخروج على قاعدة الذهب تتحدد قيمتها الداخلية على أساس رواجها وبلغة العصر على أساس قيمتها التبادلية الجارية.

٣/٢- نقود الودائع- النقود المصرفية- فى الاقتصاد الإسلامى [١]:

إن الدور الذى يمكن أن تلعبه البنوك الإسلامية مجتمعة فى اشتقاق نقود الودائع- النقود المصرفية- دور محدود. وهو اتجاه - ولاشك - حميد، حيث يقلل من دور البنوك فى المبالغة فى الاتجاهات التضخمية والانكماشية فى ظل الأنشطة الاقتصادية المعاصرة. ذلك أن البنوك الإسلامية تختلف فى طبيعتها عن البنوك الأخرى من حيث إن الركيزة الأساسية فى اشتقاق النقود المصرفية هى الإقراض بالفائدة وهو مالا تمارسه البنوك الإسلامية حيث إنها فى الأصل بنوك تنموية تعمل كشريك بالعمل والإدارة وبلغة الفقهاء كمضارب فى مال أصحاب الودائع الاستثمارية- وبنسبة معينة معلومة ومعلنة مسبقاً مما يرزق الله به من ربح، وبالإضافة إلى عمل البنك الإسلامى كمضارب فى مال أصحاب الودائع الاستثمارية قد يكون أيضاً رب مال بجزء من حقوق المساهمين. وفى إطار المشاركة- لا القرض- لا تنتقل المشاركات كودائع لدى بنك آخر بل ترصد لدى البنك الإسلامى لحساب المشاركة يصرف منها حسب الاتفاق مع العميل.

هذا وتقوم عمليات التمويل الجارى قصيرة الأجل وعمليات التمويل الاستثمارى متوسطة الأجل فى البنوك الإسلامية فى إطار المشاركات والمضاربات الشرعية والمرابحات وغيرها من الأساليب الجائزة شرعاً على استخدام حقيقى للأموال واشتقاق النقود الائتمانية فيها محدود، إذ يقوم البنك الإسلامى بالتعامل من خلال أساليب

---

(١) «اقتصاديات النقود فى إطار الفكر الإسلامى»- د. أبو بكر عمر متولى- د. شوقى اسماعيل شحاتة - مكتبة وهبة - القاهرة - ١٩٨٣.

توظيف وتقليب المال بالمعاوضة طلبا للربح بالتعامل فى سلع وأصول عينية مختلفة وزيادة حيازته منها مقابل تخفيض كمية وسائل الدفع لديه. فإذا ماتم التصرف فيها فإن ذلك يؤدى إلى سحب كمية مقابلة من وسائل الدفع من المجتمع، ونقص المخزون لديه مما يؤدى إلى تحقيق التوازن النقدى دون حدوث آثار تضخمية.

وغنى عن البيان أن العلاقة بين البنك الإسلامى وعملائه فى هذا المجال هى فى إطار علاقة المشاركة (الشراكة) والشريك بالشريك وليس فى إطار علاقة القرض والمدين والدائن.

٢/٤- مفهوم نماء النقود فى الاقتصاد الإسلامى نماء حكما وبالقوة على أى صفة كانت:

النقود على أى صفة كانت فى الاقتصاد الإسلامى بإجماع آراء الفقهاء مال نام حكما وبالقوة، وتعد مالا ناميا بالقوة وإن بقيت فى الخزائن لاتخرج منها. يقول فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة ذلك لأنه كان ينبغى ان تخرج وتمد العمران بحاجاته وتشبع النواحى الاقتصادية والاجتماعية والشخصية، فلا تكون كالماء الآسن الراكد الذى يفسده الركود ويغيره الاختزان، لذلك كان الشارع الإسلامى حريصا على أن تبرز النقود إلى الوجود عاملة متحركة مقيمة وسائل الاستثمار على دعائم من العلم صالحة قويمة.

هذا ولكى تنمو النقود بالفعل يتعين فى الفقه الإسلامى أن تتزاوج وتتحد مع عنصر أو أكثر من عناصر الإنتاج لتنمو حقيقة وبالفعل. أما الصورة التى تنمو فيها النقود ذاتيا بإقراضها بفائدة فهى ربا حرمه القرآن الكريم والأديان السماوية.

وإذا ناقشنا العلاقة التى تحكم عرض النقود والطلب عليها فى **غيبة سعر الفائدة المحرمة شرعاً فى الاقتصاد الإسلامى** يتعين فى رأيى أن ننطلق فى هذه الدراسة من خلال المفاهيم والمبادىء الإسلامية الأساسية الآتية التى أطرحها للمناقشة:

١- حتمية تزاوج واتحاد النقود مع عنصر أو أكثر من عناصر الإنتاج لكى يكون لها نماء بالفعل.

٢- خضوع النقود متى بلغت نصابا وحال عليها الحول لزكاة النقود بسعر ٢,٥٪ سنويا كمال نام حكما وبالقوة ولو لم يكن لها نماء بالفعل.

٣- عدم الاحتفاظ بالنقود ليس تضحية وبالتالى ليس له ثمن.

٤- عائد توظيف النقود فى القروض عائد سلبى قدره فى الاقتصاد الإسلامى ٢,٥٪ وهو نفس عائد الاحتفاظ بالنقود فى سيولة كاملة.

٥- عائد توظيف النقود بتزاوجها مع عنصر أو أكثر من عناصر الإنتاج قد يكون ربحاً وقد يكون خسارة وليس ثمنا فى جميع الأحوال.

٦- تخفيض الأرصدة النقدية التى يحتفظ بها إلى أقل حد ممكن ذلك أن الاحتفاظ بالأرصدة النقدية السائلة يشكل على مالكها فى الاقتصاد الإسلامى تكلفة قدرها ٢,٥٪ متى بلغت نصابا وحال عليها الحول. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا عليك أن تمسك بعض مالك فإن لهذا الأمر عدة».

٧- الاستخدام الأمثل للأرصدة النقدية ذلك أنه كلما زادت الإنتاجية والربحية قل عبء الزكاة منسوباً إلى العائد الذى تغترف منه فمثلاً اذا كان رأس المال النقدى الذى حال عليه الحول- السنة الهجرية- ١٠٠٠ جنيه ونماؤه فى الحول ١٠٠ جنيه أى بمعدل ١٠٪ سنوياً فإن الزكاة الواجبة عليه شرعاً هى ١٠٠٠ جنيه × ٢,٥٪ = ٢٥ جنيهاً وإذا قمنا بنسبتها لغرض المقارنة إلى النماء وقدره ١٠٠ جنيه وهو وعاء الزكاة الذى تغترف منه لكانت النسبة ٢٥٪.

فإذا زاد النماء إلى ١٢٥ جنيهاً أى بمعدل ١٢,٥٪ سنوياً لكانت النسبة ٢٥ × ١٠٠ ÷ ١٢٥ = ٢٠٪

فإذا زاد النماء إلى ١٤٠ جنيهاً أى بمعدل ١٤٪ سنوياً لكانت النسبة ٢٥ × ١٠٠ ÷ ١٤٠ = ١٧,٩٪ أى نحو ١٨٪

وهكذا كلما زاد معدل التنمية قل عبء الزكاة منسوباً إلى النماء الذى تُغترف منه، ولاشك أن هذه وظيفة اقتصادية لزكاة المال تؤدى إلى حفز الممولين على العمل على رفع الإنتاج، وتحسين الإنتاجية، وتخفيض التكلفة وترشيدها إلى أقل قدر ممكن مما يحقق بدوره تنمية اقتصادية بأقصى طاقة متاحة.

٣- الائتمان واستراتيجية القروض فى النظام الاقتصادى الإسلامى فى إطار تحريم الربا

٣/١- الشريعة الإسلامية والائتمان النقدى:

جاء الإسلام فأقر القرض فى مال نقدى أو مال عينى ولكنه حرم الربا فى كل صور القرض أو السلف تهذيباً وتطهيراً. لذلك يُسمى القرض فى الفكر الإسلامى «بالقرض

الحسن»، وقد حث الإسلام على كتابة الدين وأباح الاستيثاق بكفيل يضمن الدين، أو رهن يرتبط به دينه، لأنها توثيقات لا منافع زائدة على أصل القرض.

ومن المعروف أن الإسلام يدعو المقترض إلى المحافظة على سلامة أموال الغير حرصه على المحافظة على سلامة أمواله سواء كان المقترض شخصاً طبيعياً أو شخصاً معنوياً كبيت المال. «**أوفوا بالعقود**» الآية ١ سورة المائدة. **وقال عليه الصلاة والسلام «من أخذ أموال الناس يريد أداءها أداها الله عنه، ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله»** رواه البخارى. **وقال صلى الله عليه وسلم «أدّ الأمانة إلى من ائتمنك ولاتخن من خانك»** رواه البخارى.

وقد قيد **الشاطبى** [1] المتوفى سنة **٧٩٠** هـ الاستقراض على بيت مال المسلمين بشرط قدرة بيت المال على سداد القروض فى المستقبل إذ يقول : «**إن الاستقراض على بيت المال فى الأزمات إنما يكون حيث يرجى لبيت المال دخل ينتظر. وأما إذا لم ينتظر شىء وضعفت وجوه الدخل بحيث لاتفى فلابد للامام ان يوظف على الأغنياء**– أى يفرض من الضرائب العادلة– مايراه كافياً إلى أن يظهر مال فى بيت المال أو يكون فيه مايكفى.

ولاشك أن ذلك كله قد أرسى دعائم الثقة فى الاقتصاد الإسلامى قوية سليمة متينة.

٢/٣- استراتيجية القروض فى الاقتصاد الإسلامى :

ونستطيع أن نتصور استراتيجية القروض فى الاقتصاد الإسلامى على النحو التالى فى إطار تحريم الربا :

أ – «الغنم بالغرم والكسب بالخسارة» فى إطار المشاركة وليس فى إطار «القروض» هو طريق التمويل طلباً للربح.

ب – يتقلص دور القروض كأهم مصادر التمويل الخارجى فى هياكل الأنشطة التجارية والاستثمارية ذات العائد الاقتصادى التى تستهدف تحقيق الربح.

ج – انحسار دور الوسيط المالى بين المدين والدائن وتعاظم دور الممول المشارك بماله، أو المشارك بعمله وإدارته– أى المضارب– وانقسام العائد الذى يتحقق بين الطرفين بحصة شائعة معلومة من الربح معلنة مُسبقاً أىْ فى إطار الملكية والمشاركة والمضاربة

---

(١) الاعتصام – طبعة المنار– ١٣٣٥ هـ.

الشرعية والثقة المتبادلة والإيجابية وليس فى إطار الدائنية والمديونية الداخلية أو الخارجية.

د - يتعاظم دور القروض الحسنة- بلا فوائد- فى الاقتصاد الإسلامى فى تمويل التنمية الاجتماعية والاستثمارات ذات العائد الاجتماعى دون العائد الاقتصادى بالإضافة إلى موارد الزكاة والإيرادات السيادية الأخرى كالضرائب العادلة بشروطها وضوابطها الإسلامية. يقول ابن حزم [1] المتوفى سنة ٤٥٦ هـ : **«وأنه فرض على الأغنياء أن يقوموا بفقرائهم إن لم تقم الزكوات بهم»**.

هـ - لا مجال فى الاقتصاد الإسلامى لتمويل الموازنة الاستثمارية وقطاع الأعمال فى الموازنة العامة للدولة من خلال القروض الحسنة.

٤- الاستثمار والإنتاج وعوامل الإنتاج وتوزيع العائد فى الاقتصاد الإسلامى

٤/١- مفاهيم ومبادىء فى الاستثمار والإنماء فى الاقتصاد الإسلامى والمالية العامة:

١- الأصل فى النشاط الاقتصادى فى الإسلام كما يعبر عنه علماء المسلمين والفقهاء هو عمارة الأرض واحياء مواتها إما باستصلاحها واستزراعها وعمارتها للزراعة وإما للسكنى بالبناء والتشييد لأنه أول كمال العمارة التى يمكن سكناها.

٢- **الإبقاء على موات الأرض فى الاقتصاد الإسلامى هو فى نظر الفقه المالى فى الإسلام استثناء.** وحمى الموات وهو المنع من احياء الأرض إنما لكى يكون الموات مستبقى الإباحة للنبت العام المباح ورعى المواشى السائمة **لكافة المسلمين، أو للفقراء والمساكين، أو لمصلحة عامة ونفع عام.**

٣- تشجيعاً للاستثمار والإنماء وحفزاً لعمارة الأرض واحيائها للزراعة أو للسكنى فإن الفقه المالى والاقتصادى فى الإسلام يقرر أن من أحيا أرضاً مواتاً فهى له. **قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من أحيا أرضاً ميتة فهى له»** رواه ابن حنبل وأبو داود والترمذى- **وقال صلوات الله وسلامه عليه «من أحيا أرضاً ليست لأحد فهو أحق**

---

(١) المحلى جزء ٦ - دار الفكر - بيروت.

بها » رواه البخاري وفي رواية **من أعمر.**

٤- منع الفقه المالى الإسلامى احتجار الأرض التى يقطعها الإمام وتحجيرها أى تركها بلا عمارة أو استثمار.

يقول **أبو يوسف**[١] المتوفى سنة **١٨٢ هـ : وقد جاء عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى توقيت التحجير أنه جعله ثلاث سنين**[٢].

كما يقول : ولا أرى أن يترك الإمام أرضاً لا ملك لأحد فيها ولا عمارة حتى يقطعها فإن ذلك أعمر للبلاد وأكثر للخراج.

يقول **أبو عبيد بن سلام**[٣] **المتوفى سنة ٢٢٤ هـ** : فلما كان زمن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال لبلال : **إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقطعك لتحتجره عن الناس، إنما أقطعك لتعمل، فخذ منها ما قدرت على عمارته ورد الباقى.**

وكان عمر بن الخطاب رضى الله عنه عندما يعطى المسلمين الأعطيات والأرزاق- المرتبات والأجور- ينصحهم بالادخار منها وتوجيه المدخرات فى مجال الاستثمار فى الثروة الحيوانية وقد كانت فى ذلك الوقت أهم أموال العرب حتى سميت الأمة العربية بأمة اللبن والوبر وكلاهما من منتجات الماشية.

٤/ ٢-العملية الإنتاجية وتوزيع العائد :

من المعروف أن عوامل الإنتاج فى الاقتصاد الإسلامى هى رأس المال، والأرض، والعمل بمفهومه الواسع الذى يشمل التنظيم والإدارة. وكل عنصر من عناصر الإنتاج يستحق حصة فى عائد العملية الإنتاجية بحسب ماقدمه فى صورة ربح لرأس المال، أو ريع أو إيجار للأرض، أو أجر للعمل حده الأدنى حد الكفاية أو ربح.

ولست ممن يرون تكييف الزكاة كإعادة توزيع للدخل تحقيقاً للتكافل الاجتماعى أو التضامن الاجتماعى بصورة أو بأخرى. ولكن زكاة المال- وهى متعلقة بالأموال ذات النماء- أعمق من ذلك بكثير فى الاقتصاد الإسلامى والمالية العامة فى الإسلام. وهى فى رأيى توزيع لا إعادة توزيع قرره الإسلام للفقراء والمساكين تحقيقاً للعدالة الاقتصادية والاجتماعية لمن لم يتيسر لهم المشاركة فى العملية الإنتاجية بأحد

---

(١) الخراج- مرجع سابق- ص ٦٥.

(٢) الأموال- لأبى عبيد بن سلام- مرجع سابق- ص ٢٩٠.

(٣) الأموال - مرجع سابق.

عناصرها الثلاثة من رأس المال، والأرض، والعمل بمفهومه الواسع، أو لمن لم يبلغ نصيبه في عائد التوزيع التوظيفي للعملية الإنتاجية حدّ الكفاية. إن زكاة المال هي حق في نماء العملية الإنتاجية للفقراء والمساكين من المعدمين ومحدودي الدخل العاجزين عن العمل والكسب وهي لاتحل لغني ولا لقوي قادر على العمل إلا إذا لم يمنحه المجتمع فرصة العمل وهي حق معلوم لمن لا يملك عنصراً من عناصر الإنتاج قرره القرآن الكريم «**وفي أموالهم حق للسائل والمحروم**» الآية ١٩ سورة الذاريات «**والذين في أموالهم حق معلوم. للسائل والمحروم**» الآيتان ٢٤، ٢٥ سورة المعارج. وغني عن البيان أن زكاة المال كما بينا متعلقها الأموال ذات النماء.

ولذلك نجد أن زكاة المال عند الشافعية تتعلق بالمال تعلق الشركة وعند الحنابلة الفقراء بمنزلة الشركاء. وفي المال حقوق أخرى واجبة وثابتة منها الإنفاق على الوالدين والولد والزوجة، والإنفاق على من أرهقته الحاجة ونحو ذلك من حقوق الضرورة، وما يحكم به الحاكم عند الحاجة إلى المال مادام قائماً بالعدل بعيداً عن الهوى.

والله الموفق والمستعان.

الإسلام والنظم الاقتصادية المعاصرة

دكتور : عبد الهادى على النجار

مقـــدمة

تحاول بعض الدراسات الإسلامية الاقتصادية أن توفق بين مايقرره الإسلام من أصول، وبين مايجرى فى الواقع من أمور هى نتاج فكر يختلف عن المنهج أو الفكر الإسلامى، الأمر الذى يؤدى إلى تأويل متعسف أو إلى التغاضى عن أحكام الشريعة الإسلامية.

إن منهج الإسلام فى البحث يرتكز على الترابط العضوى بين الدنيا والدين، فالحياة الدنيا وسيلة لا غاية، وإذا صلحت الوسيلة تحقق الهدف منها وصحت الغاية بالتالى.

ورغم أن كتابات عديدة سبق أن تناولت الخطوط العريضة للاقتصاد الإسلامى فى علاقته بالنظم الاقتصادية المعاصرة، إلا أن الأمر يقتضى ابتداء الفهم الشامل للإسلام منهجاً وفكراً، كما يقتضى التعرف على أدوات البحث فى الاقتصاد حتى يستطيع الباحث أن يقف على الفهم الصحيح للاقتصاد الإسلامى.

ونظراً لأن الموضوع يقتضى طرح نقاط مختلفة لا يتسع لها المقام لمحدودية حيز هذه الورقة، فإننا سنكتفى هنا بطرح نقاط ثلاث هى :

١- الدين والاقتصاد

٢- القيم فى الدراسات الاقتصادية الإسلامية

٣- مبررات إلغاء الفائدة (الربا) فى التعامل مع المصارف الإسلامية

ونشير إلى كل منها باختصار فيما يلى على التوالى :-

أولاً : الدين والاقتصاد :

الدين الإسلامي دين شامل، دين دنيا وآخرة، ومن ثم لايجوز عقلاً أن يخلو هذا الدين من الأمور الاقتصادية مع شموله وكماله، ولهذا يقول الله تعالى : **«اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً»** (١).

وتأكيداً لهذا المعنى، فإن الله سبحانه وتعالى أشار في كتابه العزيز إلى بعض المسائل الاقتصادية التي أنزلها على الأنبياء السابقين :

فبالنسبة لسيدنا إبراهيم ولوط وإسحاق ويعقوب وإسماعيل عليهم السلام، قال تعالى: **«وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين»** (٢).

وفي رسالة سيدنا شعيب كما يرويها القرآن الكريم، يقول الله تعالى : **«إذ قال لهم شعيب ألا تتقون. إني لكم رسول أمين. فاتقوا الله وأطيعون. وما أسألكم عليه من أجر إن أجري إلا على رب العالمين. أوفوا الكيل ولاتكونوا من المخسرين. وزنوا بالقسطاس المستقيم. ولاتبخسوا الناس أشياءهم ولاتعثوا في الأرض مفسدين»** (٣).

أما الإسلام، فإنه يرى أن نشاط الإنسان جميعه، يمكن أن يتحول إلى عبادة يثاب عليها الإنسان، ولهذا تم الربط بين الدين والدنيا في توازن مطلوب، كما في قوله تعالى : **«ويل للمطففين. الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون. وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون. ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون . ليوم عظيم. يوم يقوم الناس لرب العالمين»**(٤).

وكما في قوله جل شأنه: **«وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون»** (٥).

وعليه فإن دراسة المسائل الاقتصادية في الإسلام لاتتم بمعزل عن الإسلام نفسه، الأمر الذي يعني أن الاقتصاد في الإسلام يرتبط بالإسلام ككل.

وفي هذا يتميز الاقتصاد في الإسلام عن الاقتصاد الوضعي بعدة خصائص يمكن أن نطرح بعضا منها فيما يلي :-

١- الاقتصاد في الإسلام مصدره الدين الإسلامي :-

إذا كان مجال الدين هو السلوك البشري عامة بدءاً بالمعتقدات التي تحدد اتجاه وأهداف هذا الدين، وانتهاء بتفاصيل هذا السلوك، فإن الاقتصاد ينشغل بسلوك

---

(١) سورة المائدة، الآية ٣

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٧٣

(٣) سورة الشعراء، الآيات ١٧٧ - ١٨٣

(٤) سورة المطففين، الآيات ١ - ٦

(٥) سورة الروم، الآية ٣٩

الإنسان من ناحية إنتاج واستهلاك وتوزيع السلع والخدمات المادية، ويعنى ذلك أن الاقتصاد إنما يعالج جانباً من جوانب الدين، ولهذا يتعين أن تكون للدين قولته بالنسبة للنشاط الاقتصادى.

وعلى هذا الأساس نجد أن الربط بين الدين والدنيا قائم فى كثير من آيات القرآن الكريم وفى هذا يقول الله تعالى: **«وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولاتنس نصيبك من الدنيا»** (القصص - ٧٧)، كما يقول جل شأنه: **«أرأيت الذى يكذب بالدين. فذلك الذى يدع اليتيم. ولايحض على طعام المسكين. فويل للمصلين. الذين هم عن صلاتهم ساهون. الذين هم يراءون. ويمنعون الماعون»** (سورة الماعون).

وتجدر الإشارة إلى أن التمسك بالدين يعتبر أساساً لزيادة الناتج، وذلك كما فى قوله تعالى: **«ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون»** (الأعراف-٩٦).

ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل إنه كلما ازداد صلاح الإنسان ازدادت إنتاجيته، وفى ذلك يقول الله تعالى:

«وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم لايقدر على شىء وهو كَلٌ على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوى هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم» (النحل - ٧٦).

٢- النشاط الاقتصادى فى الإسلام نشاط تعبدى :-

ونتيجة للارتباط بين الدين والدنيا فى الإسلام فإن الاقتصاد فى الإسلام يجمع بينهما كذلك، فالمسلم يبتغى بنشاطه الاقتصادى مرضاة الله، ومن ثم فهو يعمر الدنيا ليكون بحق الخليفة فى الأرض، ويحقق الغاية من وجوده، وهى العبادة كما قال تعالى: **«وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»** (الذاريات-٥٦).

وترتيباً على ذلك فإن النشاط الاقتصادى فى الإسلام لايهدف إلى نفع مادى فقط، كأى نشاط اقتصادى وضعى، وإنما يتخذ هذا الهدف وسيلة إلى غاية أخرى هى إعمار الأرض وتهيئتها للحياة الإنسانية، وهى فى النهاية غاية تعبدية.

على أنه إذا كان الهدف المادى هو الغاية النهائية من النشاط الاقتصادى فإن المصلحة الشخصية لابد أن تطغى، ويغلب الطابع الاحتكارى لهذا النشاط، ويتم التهديد بالحرب فى كل حين.

أما إذا كانت الغاية النهائية من هذا النشاط هى عبادة الله وإعمار الأرض، فإن التفاهم لتحقيق خير المجتمع سيسود فى النهاية، ولعل ذلك يعتبر من أكبر إسهامات الإسلام فى هذا الخصوص.

٣- الاقتصاد فى الإسلام غير محايد :-

إن الاقتصاد فى الإسلام على عكس ما أثير حول الاقتصاد الوضعى، ينشغل بدراسة ماهو كائن وما يجب أن يكون وفقاً للتعاليم والقيم الدينية فى ممارسة الإنسان لنشاطه، ذلك أن الاقتصاد فى الإسلام لايستطيع أن يقف موقف الحياد من الحاجات المتعددة، فالأنشطة المتصلة بإنتاج وبيع المشروبات الكحولية مثلاً قد تكون أنشطة مفيدة فى الاقتصاد الوضعى، ولكنها لايمكن أن تكون كذلك فى ظل الإسلام بتعاليمه وقيمه التى تحرم مثل هذا النشاط مهما كان مربحاً، فالرفاهية الإنسانية لاتقاس بمقياس نقدى، وإنما تقاس بالموا ءمة بين كسب النقود من مصدر حلال وانفاقها وفقاً لتعاليم الإسلام بما يحقق مجتمع الرحمة والعدل الذى ينشده الدين الإسلامى، وسنشير بتفصيل آخر إلى هذه النقطة فيما بعد.

٤- الرقابة الذاتية والنشاط الاقتصادى الإسلامى :-

تحكم النشاط الإنسانى فى الإسلام القوانين الشرعية بالإضافة إلى رقابة الضمير القائمة على الإيمان بالله والحساب فى الآخرة. فإذا رأى المسلم أنه قد يفلت من رقابة السلطة، فإنه موقن أنه لايستطيع الإفلات من رقابة الله، وفى هذا أكبر ضمان لعدم انحراف الإنسان، ويكفى أن يتذوق المسلم قوله تعالى :-

«**يعلم خائنة الأعين وماتخفى الصدور**» (سورة غافر- ١٩). وفى هذا يختلف الأمر بالنسبة للاقتصاد الوضعى الذى تحكمه قواعد من خلق الإنسان دون أن ترقى إلى رقابة الضمير القائمة على الإيمان بالله والحساب فى الآخرة.

ثانياً : القيم فى الدراسات الاقتصادية الإسلامية :-

يستهدف أى نظام اقتصادى وضعى تحقيق أهداف معينة سواء تعلقت بالإنتاج أو توزيع هذا الإنتاج، وذلك فى إطار من القيم الفلسفية والأخلاقية والقانونية والدينية التى يدين بها المجتمع فى فترة زمنية معينة.

وعلى هذا فإن النظام الاقتصادى للدولة يمثل جزءا من كل هو النظرة الكلية للأشياء التى استقرت فى وجدان المجتمع.

ولعله من المناسب أن نشير بإيجاز إلى موقف الاقتصاد من القيم خلال التساؤل عما إذا كان الاقتصاد علما وضعيا Positive Economics أى ليست له مضامين اخلاقية وقواعد معيارية، أم علما يدرس الظواهر والنشاطات بالارتكاز على مواقف حكمية أو ايصائية مسبقة بحيث يفيد هذا العلم فى اقتراح سياسات اقتصادية تنسجم مع الرؤية

الفكرية للباحث ؛ Normative Economics [1]

ورغم أن هذه القضية قد انشغل بها الاقتصاديون منذ القرن السابع عشر، الا انها لم تصل الى نتيجة حاسمة لصالح فصل القيم الحكمية أو الايصائية عن علم الاقتصاد[2]، بل إن بعض الكتاب مثل جونار ميردال G. Myrdal وقعوا تحت سحر المنطق الوضعى ورأى أول الأمر أن النظرية الاقتصادية تتمتع باستقلال تام عن القيم، عاد إلى الاعتراف بأن أفكارنا فى جوهرها حبلى بالقيم Value loaded وان التحليل النظرى نفسه يعتمد عليها بالضرورة [3].

والواقع ان علم الاقتصاد يتعين أن تحكمه قواعد الأخلاق سواء فى مجال الانتاج أو الاستهلاك أو التوزيع، وخاصة أنه ذلك العلم الذى يدرس سلوك الانسان بالنسبة لهذه المجالات، ومن ثم فللباحث أن يصدر توصيات قيمية أو أخلاقية فى هذا الشأن، وخاصة أنه يصعب عليه أن يحرر نفسه تماما من قيمه ومعتقداته، ويكفى أن الفكر الاقتصادى قد اختلف فى جيل منه عن جيل آخر باختلاف القيم التى يؤمن بها كل جيل، ولهذا تتفاوت الدراسات الاقتصادية التى تصدر عن إيمان بالحرية الفردية وبين مايصدر عن إيمان بالدولة كحقيقة اجتماعية مستقلة عن الفرد، وتبرز مع كل منها الأحكام الايصائية التى لاتنفصل عنها.

أما بالنسبة للدراسات الاقتصادية الاسلامية، فإن الأمر لايحتمل اختلافا، ذلك أن الإسلام له نظرة متميزة عن غيره من النظم الوضعية حيث تستقى هذه النظرة اساسا من خلال معايير وأحكام وتشريعات وردت فى القرآن الكريم والسنة المطهرة أى الشريعة الإسلامية التى تأمر بالحلال ولاتقبل الحرام. وعلى هذا الأساس، فإن الاقتصاد فى

---

(١) انظر فى تفصيل ذلك: دكتور محمد صقر، الاقتصاد الاسلامى، مفاهيم ومرتكزات، من البحوث المختارة من المؤتمر العالمى الاول للاقتصاد الاسلامى، المركز العالمى لابحاث الاقتصاد الاسلامى، الطبعة الاولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، صفحة ٣٤ ومابعدها، وتطلق على هذه القضية ألفاظ مختلفة تدور حول معنى واحد، ومنها :

Norms, Normative Versus Positive, Value Judgement versus Value Free, Ethical Norms.

٢) انظر فى ذلك: - Henry C. Wallich, Is Economics a Science ?

ومشار اليه فى: Paul A. Samuelson, Readings in Economics, 6.th. Edition, Mc Graw-Hill Book Co. New York 1970 pp (5-8).

وكذلك - Kenneth E. Boulding, Economics As A Science, Mc Graw-Hill Book Company, New York 1970 pp (1-22).

(٣) انظر محاضراته الثلاث التى القاها بالجمعية المصرية للاقتصاد السياسى والاحصاء والتشريع بالقاهرة بدعوة من البنك الاهلى عام ١٩٥٥ بعنوان «العنصر السياسى فى النظرة الاقتصادية».

الإسلام، إنتاجا واستهلاكا وتوزيعا، يتعين أن يسترشد بقاعدتى الحلال والحرام، ومن هنا يمكن أن يكون الإنتاج إما مباحا أو غير مباح.

وعليه فالموارد الإنتاجية يجب أن تتركز لإنتاج الحاجات السوية للإنسان، إذ ليس كل مايشبع الحاجة قابلا للإنتاج، على أساس أن الرفاهية الاقتصادية فى الإسلام تتشكل حسب طبيعة الذوق والميول النفسية التى تصوغها المفاهيم الإسلامية.

إن تحديد مفهوم الرفاهية الاقتصادية فى الإسلام على هذا النحو يعطى الموارد الاقتصادية فى أى وقت وتحت أى مستوى فنى للإنتاج، مقدرة أكبر لاشباع الحاجات الإنسانية، وذلك لأن تطلعات الإنسان للاستهلاك النامى تظل منضبطة فى إطار الحلال والحرام، وهو مايسد منافذ الشهوات والتطلعات الضارة والتى تستنزف جانبا من الموارد النادرة.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الاقتصاد فى الإسلام يراعى مبدأ الإيراد الاجتماعى كمقياس يخضع له الإنتاج وليس تحقيق أقصى ربح شخصى ممكن، فقد يحقق إنتاج سلعة ما ربحا شخصيا للمنتج لكنه يلحق أضرارا كبيرة بالمجتمع، والأضرار التى يضعها الاقتصاد الإسلامى فى الاعتبار ليست الأضرار المادية فقط، بل قد تشمل أضرارا أخرى كتلوث البيئة أو المساس بالعقيدة الإسلامية.

ومن هذا التصوير، فإن سلامة الأوضاع الاقتصادية لايمكن الاستدلال عليها دائما باستخدام معدل النمو وتركيب السلع، ولكن بما إذا كان هذا النمو يتم على حساب استنزاف الطاقات الموجودة– المادية والبشرية– بمعدل سليم، وبما إذا كانت نوعية السلع المنتجة تحقق مزيدا من الرفاهية التى تنسجم مع مضامين المثل والأخلاق الإسلامية.

وجدير بالذكر أن المادة ليست محتقرة من وجهة نظر الإسلام، لافى صورة النظرية باعتبارها هى التى يتألف منها الكون الذى نعيش فيه، ونؤثر فيه.. ولا فى صورة الإنتاج المادى فالإنتاج المادى من مقومات الحياة، ولكنه فقط لايعتبرها القيمة العليا التى تهدر فى سبيلها خصائص الإنسان ومقوماته، وتهدر من أجلها حرية الفرد وكرامته، وقاعدة الأسرة ومقوماتها.

وليس هذا فقط، بل إن الإسلام يحث على الإبداع المادى حيث يجعل هذا اللون من التقدم، فى ظل منهج الخالق، نعمة كبرى على الإنسان يبشره بها جزاء طاعته، وفى ذلك يقول الله تعالى: **«فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا. يرسل السماء عليكم مدرارا. ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم انهارا»** [(١)].

---

(١) سورة نوح، الآيات ١٠ – ١٢.

إن مراعاة واقع الكون من حيث هو حقيقة واقعية، ووجود مشاهد خصيصة من خصائص الإسلام، ولكن ذلك يدل على حقيقة أكبر، ووجود أسبق وأبقى من وجود هذا الكون.. هو وجود الله الذى خلق كل شيء فقدره تقديرا.

ومن ناحية أخرى، فقد راعى الإسلام واقع الإنسان من حيث هو مخلوق فيه العنصر المادى والعنصر الروحى، ذكرا كان أم أنثى، ومن حيث هو عضو فى المجتمع واجتماعى بطبعه ومن هنا فلم يهمل الإسلام فى توجيهاته الفكرية، وفى تعليماته الأخلاقية وتشريعاته القانونية واقع الكون، وواقع الإنسان، لأن الذى يشرع للإنسان ويوجهه هو خالق هذا الإنسان، وهو أعلم بما يصلحه ومايفسده، **«ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير»**.[1]

إن أزمة الأنظمة الوضعية وقد صاغها البشر تتمثل فى أن هؤلاء البشر تنقصهم الإحاطة التامة بواقع الكون وواقع الحياة وواقع الإنسان، ومن ثم فإنهم حين يضعون منهجا للحياة الإنسانية إنما يضعونه متأثرين بواقع هذا الإنسان فى زمن معين وفى بيئة معينة، غافلين عما كان عليه الإنسان بالأمس، وماسيكون عليه إنسان الغد، بل ماعليه إنسان الحاضر فى بيئة مختلفة لم يتح لهم الاطلاع عليها، فضلا عن الغفلة عن واقع الكون الكبير الذى يعيشون فوق أرضه، ويعرفون عنه القليل، ويجهلون عنه الكثير وكل ذلك بافتراض التجرد الكامل وعدم الخضوع لأى مؤثرات داخلية أو خارجية.

ونتيجة لذلك، فان هذه الأنظمة أو الفلسفات الوضعية تأتى قاصرة فى نظرتها للواقع الإنسانى، الأمر الذى تتضمن معه بعض الاوهام كتلك التى تتبناها الأيديولوجية الماركسية: «من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته»، فمع الاعتراف بقليل من الملكية الفردية فى إطار هذه الأيديولوجية بالمجتمع السوفيتى، ومع تباين الدخول بين بعض فئات هذا المجتمع، كالفنانين والمهندسين وأعضاء الحزب الشيوعى مثلا من ناحية، والعمال والفلاحين وصغار الموظفين من ناحية أخرى. نقول مع ذلك، فإنه لم تتحقق العدالة فى توزيع الدخول ولن تزول فكرة الدولة بحيث يكون لكل حسب حاجته لأن ذلك يقتضى مجتمعا ملائكيا، فى حين أن الإنسان هو الإنسان بخيره وشره، ومن ثم فلابد أن يحرص النظام على هذا الإنسان كواقع وعلى الحياة كواقع، ولهذا جاء التكليف الإسلامى له حسب طاقته وقدرته فى إطار من الواقعية الإسلامية التى صاغها هذا الإنسان.[2]

---

(١) سورة الملك - الآية ١٤.

(٢) أنظر فى تفصيل ذلك/ دكتور/ سعد المرصفى، معالم الثقافة الاسلامية، مذكرات فى الثقافة الاسلامية، جامعة الكويت ١٩٨٣/٨٢، صفحة ٨٦ وما بعدها.

ثالثا : مبررات الغاء الربا فى التعامل مع المصارف الإسلامية:-

وتمثل هذه الخاصية المميز الرئيسى للمصارف الإسلامية عن البنوك الربوية.

فلقد تكلم القرآن الكريم عن التجارة والبيع، وفصل الفقهاء على ضوء ماجاء بالقرآن والسنة أنواع العقود والمعاملات والاستثمارات وطرقه وضمان الاموال ... الخ

وفى ذلك يقول الله تعالى: **«الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم ولاخوف عليهم ولاهم يحزنون. الذين يأكلون الربا لايقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. يمحق الله الربا ويربى الصدقات والله لايحب كل كفار أثيم»** سورة البقرة: الآيات (٢٧٤ - ٢٧٦).

كما يقول سبحانه جل شأنه فى شأن الربا والمرابين: **«ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقى من الربا إن كنتم مؤمنين. فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم لاتَظلمون ولاتُظلمون. وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون. واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ماكسبت وهم لايظلمون»**. سورة البقرة: الآيات (٢٧٨ - ٢٨١)

وحسب المتعاملين بالربا أن يعلن الله ورسوله الحرب عليهم، فى الوقت الذى لم يعلنها الله على بعض عباده من العصاة والمذنبين.

إن هذا التحذير **«بحرب من الله ورسوله»** يبين بوضوح أن الفائدة تتعارض مع الرؤية الإسلامية لنظام اقتصادى واجتماعى عادل وخال من الاستغلال، وتوضح عبارة **«يمحق الله الربا ويربى الصدقات»** بشكل جلى، أن الاتجاه الذى يجب أن تتحول إليه الموارد والذى يشجعه الإسلام يجب أن يكون من الغنى إلى الفقير عن طريق الصدقات، وليس عن طريق الفائدة.

إن خلق اقتصاد مثقل بالديون هو أسوأ آثار الوساطة المصرفية التى ترتكز على الفائدة، ذلك أن المنظمين والحكومة وعددا كبيرا من المستهلكين يكونون مكبلين بالدين الذى يترتب فى ذمتهم للممولين، ولذلك آثار اقتصادية واجتماعية ونفسية وسياسية هامة يتعين أن تؤخذ فى الحسبان.

وتجدر الإشارة إلى أن ثمة بعدين متميزين لعلاقة الدائن بالمدين، يرتبط أحدهما بالفاعلية والآخر بالعدالة. (١)

---

(١) انظر فى تفصيل ذلك Siddiqi, M.N., "Rational of Islamic: Banking" International centre for research in Islamic Economics, Geddah, 1981.

١- عدم فاعلية التمويل بالدين:

وفى هذا فإن أكثر مايهتم به الدائن هو تسليف النقود إلى المقترضين ذوى الملاءة المالية، وهنا فقط يطمئن الدائن على امكانية استرداد أصل القرض مع الفائدة المستحقة.

أما احتمالات أن يحقق المدين هامشا ربحيا عاليا- وهو المعيار الاقتصادى بافتراض بقاء الأشياء الأخرى على حالها- فليس لذلك أى تأثير حاسم على المقترضين فى منح قروضهم لأن عائداتهم الخاصة لن تتحسن بمثل هذه الاحتمالات.

ونتيجة لذلك، فإن قيام المشروعات على أساس الفائدة يعنى أنه ليس للربحية دور فى تخصيص الموارد تخصيصا أمثل.

على أنه إذا نظرنا إلى علاقة المديونية من وجهة نظر المدين، فإننا نجده يحرص على استخدامها استخداما مربحا ما وسعه ذلك. ومع أن الأمر قد يحتاج أحيانا إلى تجديد Innovation فى بعض وسائل الإنتاج، وتمرس على استخدام هذه الوسائل فإن علاقة المديونية هذه تتم فى معزل عن نتائج أعمال المشروع، وهذا بحد ذاته يمثل قيدا قاسيا وخاصة بالنسبة للمشروعات الصغيرة التى لايملك أصحابها احتياطيات خاصة بهم لإنقاذ أنفسهم إذا اعتمدوا تطبيقات جديدة لاتدر أرباحا مجزية على الأقل فى أول الأمر.

وعلى ضوء ذلك، فإنه من الممكن أن تحجم رءوس الأموال عن التدفق فى قنوات يمكن أن يتحقق معها عائد ربحى كبير، وإن كانت منطوية على درجة من عدم التيقن على أساس الالتزام برد رأس المال والفائدة المحددة فى ذلك.

ومؤدى ذلك أن رفض الدائن اقتسام ظاهرة عدم التيقن هذه، يحرم المجتمع من مكاسب ممكنة لإنتاجية رأس المال عن طريق التجديد واستخدام أساليب فنية جديدة.

وبهذا نصل إلى نفس النتيجة السابقة، وهى أن الربحية المنتظرة فى نظام قائم على الفائدة لتمويل المشروع الإنتاجى لاتكون ذات أثر فى تحقيق تخصيص فعال للموارد الإنتاجية بسبب الشروط التى يقترن بها تقديم القروض بفائدة، ومن هنا لاتنجح هذه القروض فى جذب الأموال الاستثمارية إلى الاتجاهات الأكثر إنتاجية.

٢- عدم عدالة التمويل بالدين:

وفضلا عن ذلك، فإن هذا الأسلوب فى التمويل يؤدى إلى سوء توزيع الدخل القومى، ومن ثم فهو أسلوب جائر.

إن مبلغ القرض بفائدة يستخدم لشراء عناصر الإنتاج، من طبيعة وعمل ورأس مال وتنظيم، ولايتم تحديد ثمن بيع المنتجات مسبقا بصورة يقينية حتى يضع المنتج فى حسابه نفقات الإنتاج وترك هامش ربحى. وهنا تكون المخاطرة مبنية على أن يكون

ثمن البيع كافيا لمواجهة هذه النفقات وتحقيق فائض أو ربح معين.

وعلى هذا الأساس، فإن ذلك الالتزام برد القرض مع الفائدة لايتلاءم مع الأمر الواقع، ذلك أنه ليس من العدالة أن يلتزم المنتج المقترض بدفع الفائدة إذا لم يكن هناك عائد إيجابى لرأس المال النقدى المستثمر، وادعاء العكس كما هو سائد فى النظام الذى يقوم على الفائدة، يستلزم أن ينظر إلى رأس المال على أنه أساسا منتج للقيمة، مع أن الأمر غير ذلك، فالقيمة ظاهرة سوقية وليست لازمة ذاتية من لوازم رأس المال النقدى.

إن طبيعة العملية الإنتاجية إنما تتم فى إطار من عدم التيقن، ولهذا ليس من العدل تحديد عائد مضمون عندما تكون طبيعة الأشياء غير مضمونة.

ولهذا لابد لرأس المال النقدى الباحث عن عائد إيجابى من خلال العمل أن يتحمل كذلك عدم الضمان.

إنه إذا تعرض المنتج لخسارة معينة، فإنه سيدفع الفائدة من موجوداته الخاصة وربما يؤدى ذلك إلى شلل نشاطه وفى هذا عقاب له، وهو مالا يشجع أصحاب الثروات على إشراك ثرواتهم فى مشروعات إنتاجية اكتفاء بالتصرف كمقرضين يحصلون على الفائدة، وذلك موقف سلبى يضع عنصر العمل فى وضع متدن بالنسبة لرأس المال، الأمر الذى يصبح معه أصحاب الثروات الذين يقومون بالإقراض بالربا أكثر ثراء من هؤلاء الذين يخاطرون بثرواتهم ونشاطهم.

وفى هذا فإن إعادة توزيع الثروة تتم لصالح أصحاب الثروة النقدية وهو أمر غير عادل لأنه يضعف طبقة المنتجين، ويقوى فى نفس الوقت طبقة المقرضين بفائدة.

وفضلا عن ذلك، فإن تحديد سعر الفائدة الثابت يمكن ألا يكون عادلا أيضا حتى فى حق صاحب رأس المال، إذا ماجنى المقترض ربحا يفوق بكثير حدود مايدفعه الى المقرض عن طريق الفائدة.

ونتيجة لذلك، فإن العدول عن نظام التمويل بالفائدة أو الربا إلى المشاركة النسبية فى الأرباح يصبح أمرا لازما لتحقيق العدالة فى توزيع الدخول والثروات، ولتحفيز العمليات الإنتاجية التى تساهم فعليا فى تطوير الهيكل الاقتصادى والاجتماعى.

«الدعوة إلى النظام الإسلامى» لماذا ؟

دكتور : صلاح قنصوه

ليس من قبيل المصادفة أن ترتفع اليوم أصوات حادة كثيرة العدد معلنة أن طريق الخلاص هو العودة إلى شرع الله ورفض كل ماهو دخيل مستورد من نظم علمانية.

لماذا الآن، وبهذا الإلحاح ؟

لاشك أن ثمة بواعث حميدة لدى الكثير من هذه الأصوات، إلا أن بواعث مغايرة تتخفى خلف الأصوات الأخرى.

فأما البواعث الحميدة، فمنها توكيد الذات فى مقابل الهزيمة والانكسار، والتطلع إلى مخرج مأمون من الرمال المتحركة للفساد والاستغلال. وقد يضاف إلى ذلك نجاح الثورة الإيرانية فى القضاء على نظام الشاه.

بينما ترتد معظم البواعث الأخرى إلى محاولة اتخاذ موقف آمن إزاء السلطة القائمة من جهة، والجماعات الإسلامية من جهة أخرى.

فمما يلفت النظر أن حماس أصحاب هذه الأصوات لم يشتعل حول أمور السلطة أو توزيع الثروة بالقدر الذى نلاحظه فى حديثهم المكرور عن الحدود وإغلاق الحانات وتعديل قوانين الأحوال الشخصية وقوانين الرقابة. وليس فى هذا مخاصمة للسلطة بل هو حرص مشكور على الشريعة.

ومن جهة الجماعات الإسلامية، يخاف البعض المد الصاعد لهذه الجماعات خوفا يشوبه الطمع. فهو يراجع حساباته بحيث لايُستبعد من المشاركة فى توزيع الغنائم المنتظرة، أو يقطف الثمار قبل أن تقع فى أيديها.

أو ربما اقترن بهذا، لدى بعض المفكرين، إحساس بوقر الذنب والرغبة فى التطهر والتخفف من تأنيب الضمير للاضطهاد الواقع على تلك الجماعات. فعندما كانت مثل هذه الحركات تنعم بتأييد السلطات، أو على الأقل، لاتواجه مقاومة وقهرا، لم يرتفع الضجيج على هذا النحو لأن القضية لم تجدر باللهفة على المشاركة الجادة فيها.

إلا أن هذه الحركات سرعان ماأعلنت عن نفسها كبديل عنيف وواعد باستهواء قاعدة عريضة من الجماهير. فإما أن نقف ضدها بصراحة وهذا يحمل الكثير من المخاطر التى ليس أقلها الاتهام بالوقوف إلى جانب السلطة، وإما أن نقف معها مما يعني التنازل عن الكثير مما سبق أن أعلنه بعض هؤلاء المفكرين من مطالب الديموقراطية

أو الاشتراكية، ولم يبق إلا بديل ثالث هو إبراز بطاقة الدعوة للمشاركة فى حفل الصحوة الإسلامية.

١- البديل الإسلامى:

ولو تيسر لنا أن نهمل ذلك كله، فلا مفر من مواجهة التفسير الشائع القائل بأن البديل الإسلامى هو المرشح وحده ليقوم بالدور الذى أخفق فيه من قبل النظام الليبرالى والنظام الاشتراكى.

غير أن هذا التفسير يتعذر التسليم به من وجوه عدة.

فأولا: النظام الليبرالى أو الرأسمالى لم تتح له الفرصة لكى ينمو نموا طبيعيا فى مصر. وقد مر بثلاث مراحل.

الأولى: فى عهد محمد على حيث نشأ لخدمة الطموحات العسكرية التى سرعان ماأحبطت، وأجهض معها ولم يسمح له بأن يعمق جذوره فى البنية الاقتصادية والاجتماعية فى مصر بعد أن تحالفت عليه قوى الرأسمالية الأجنبية.

ثم اندفع مرة أخرى بعد ثورة ١٩ قسيما للحركة السياسية للاستقلال ولكن فى سياق مناوىء من الاحتلال وكبار الملاك، وعلى الجانب السياسى لم تهنأ الشرعية الدستورية الليبرالية إلا ببضع سنين من الحكم تنازعتها فيه الانقلابات الأوتوقراطية وقوى الاحتلال. ثم أطاح بها نظام ٢٣ يوليو بشكل حاسم.

أما مرحلتها الأخيرة، وهى مانعاصره اليوم من «انفتاح» فهو أشبه بالنظام الكولونيالى الذى يتحول فيه المواطنون إلى مستهلكين وسكان أصليين بالنسبة لغزاة أجانب ينوب عن وجودهم الوسطاء والوكلاء.

أما البديل «الاشتراكى» فكان أقرب إلى مايسمى برأسمالية الدولة وهى ليست ليبرالية بطبيعة الحال. وكانت معظم قرارات السلطة التى تشكل فى مجملها هيكل النظام ردود أفعال موجهة نحو محاولات الانقلاب على النخبة الحاكمة. ولاريب أن نظام يوليو قبل سياسة الانفتاح كان أقرب إلى المصالح الاقتصادية للقاعدة العريضة من المواطنين، إلا أنه لم يعتمد على هذه القاعدة فى بناء نظام اشتراكى يمكن أن تساهم فى صنعه وصونه، وبالتالى لم تكن اشتراكية حقيقية بقدر ماكانت «اشتراكية النوايا الطيبة» عند الحاكم، لأنها لم تعد أن تكون مجموعة من المحاولات والأخطاء بعيدا عن المشاركة الفعلية للمواطنين.

وحتى لو افترضنا أنها كانت اشتراكية حقيقية، فلم يكن من المقدر لها أن تواصل

البقاء ضد المصالح الغربية وقوة إسرائيل المتزايدة. ولذلك سقطت رموزها سريعا لتحل مكانها تبعية شبه كاملة للغرب.

إذن لم يكد النظام الرأسمالي أو الاشتراكي يطل برأسه حتى سحقته القوى الاستعمارية، فلم يفشل أى منهما، بل أجهض وضرب.

أما مايسمى «بالنظام الإسلامي» أو بعبارة أدق، مجموعة الممارسات والاجتهادات التي كانت تحمل تلك التسمية قبل دخول مايسمى بالنظم العلمانية، هذا النظام بصرف النظر عن صحة التسمية هو وحده الذى أتيحت له الفرصة الواسعة حتى ولاية محمد على.

وأنا لا أقرر هنا أن «النظام الإسلامي» كنظام متميز عن النظام الرأسمالي أو الاشتراكي هو نظام قد أثبت نجاحه أو إخفاقه، وذلك ببساطة لأن نظاما يحمل صفة الإسلام ليس كيانا مستقلا محددا بحيث يمكن أن نطلق عليه «النظام الإسلامي» بألف لام التعريف في مقابل نظم أخرى. فالنظم جميعا يمكن أن نطلق عليها نظما إسلامية طالما خضع لها المسلمون، كما يمكننا ان نغفل التسمية دون أن نخسر شيئا.

فعندما تولى «محمد على» كانت البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية قد أصابتها تغيرات عميقة، ليس عن طريق التأثير الثقافي للحملة الفرنسية، بل عبر تفويضها لسلطة المماليك المادية والمعنوية، وكان لابد من مصدر آخر للسلطة التي ابتدرها محمد على وأقام نظاما جديدا حطم فيه التوازن القديم بين سلطة علماء الدين وسلطة المماليك.

وكان هؤلاء العلماء أقرب إلى السادة الإقطاعيين كما كانوا شيوخ الطوائف الحرفية أيضا. ويصفهم الجبرتي قائلا بأنهم «يأخذون الجعالات والهدايا من أصحابها (أى الأرض) ومن فلاحيهم تحت حمايتهم ونظير صيانتها ... وهجروا مذاكرة المسائل ومدارسة العلم إلا بمقدار حفظ الناموس». وكان الأزهر، معقل هؤلاء السادة أو القادة الدينيين أوسع الهيئات ثراء بما كانت تدره الأوقاف المرصودة عليه. وقد سبق لعلماء الدين وشيوخ الطوائف هؤلاء مباركة الأوضاع التي كانت قائمة في الدولة العثمانية اعترافا بشرعية تلك السلطة ودعوة إلى طاعتها.

وعندما استولى «محمد على» على السلطة مضت التغيرات المادية سريعا مقترنة ببناء جيش قوى بعد القضاء على المماليك، الحليف القديم للعلماء شيوخ الطوائف. ولذلك لم يبادر هؤلاء إلى تحقيق ماأراده النظام الجديد من جعل الفقه، أو الفكر

الدينى، مسايرا لأوضاع الحياة الجديدة. فران عليهم الصمت والجمود فلم يقدموا مثلا، بديلا قوميا عن التشريعات الأجنبية التى استقدمت لتواجه مباشرة المطالب العصرية للنظام، فقد كانوا فى شغل عنه. وهنا حدثت الفجوة بين الوعى الذى كان سائدا وهو مايمثله علماء الدين، وبين التغيرات البنائية الجديدة. ومن ثم كان الوعى السائد، فى غياب وعى جديد بالتغيرات المادية السريعة، وعيا بمصالح سابقة ولى زمانها. وكان من الممكن لو مضت التغيرات متمهلة أن ينشأ وعى قومى متطور مطابق لها.

غير أن الفكر الذى كان يسمى «إسلاميا» حينذاك أصبح متناقضا مع المعطيات الجديدة لأن أصحابه قد تعارضت مصالحهم مع المصالح الجديدة، وظل على ولائه للنظام الأقل.

وقد نسيت هذه العلاقة بين الفكر والمصالح، ولصق العنوان الإسلامى بالوعى السابق للتغيرات الجديدة، لغياب اجتهادات «إسلامية»، مطابقة لهذه التغيرات. ومن ثم كرس التناقض بين ماهو «إسلامى» وبين ماتسمى بعدئذ بمدنى أو أهلى أو علمانى، وكأن الإسلام فى جانب والتغيرات الجديدة فى البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فى جانب آخر.

ومن هنا تفاقمت الثنائية بين ماهو دينى وماهو مدنى (أو علمانى) بينما الثنائية الفعلية هى التى بين موقفين من مشكلات العصر وتحدياته، واحد منهما لم يعد مطابقا، وآخر لم تتح له الفرصة للتكون بنفس سرعة إيقاع المصالح الجديدة. فالموقفان مدنيان فى نهاية الأمر، ويمكن أن نصفهما بأنهما إسلاميان أيضا دون أن نضيف جديدا، وهذا إذا مافهمنا منهما أنهما موقفان من مشكلات واقعية لايرجح الدين كدين، أحدهما على الآخر، لأن الأمر متعلق بإرادة البشر ومصالحهم التى يتنازعون حولها.

ولقد ازداد اتساع الهوة بين الموقفين لزيادة الحاجة إلى الاستيراد أول الأمر، وإيفاد البعثات بحيث تباعد الطرفان، أحدهما تقليدى يقرن امتيازه بالدين، والآخر عصرى يميل إلى الفكر الغربى الذى استقدمت منه الأدوات والخبرات.

فما يحسبه البعض تناقضا بين العقلية الإسلامية وبين الواقع الجديد ليس بين الدين وبين النظام الجديد الذى فقد فيه علماء الدين حظوتهم ومصالحهم القديمة، بل هو تناقض بين عقلية تنتمى لمصالح كانت سائدة فى عصر ولى، وبين مطالب عصر جديد. إلا أن هذا التناقض قد اتخذ هذا الغطاء الدينى، وبدت الأمور وكأن هناك نظاما دينيا

وإسلاميا فى ناحية، ونظاما مدنيا أو علمانيا فى الناحية الأخرى. وقد ضاعف من حدة هذا التناقض أن الوعى لم يسرع إلى التغير، ولم يبرز وعى جديد واضح المعالم.

والغريب جدا فى كل هذا، أن هذا التناقض، أو إعلان وجود هذا التناقض أمر مستحدث هذه الأيام، لأنه لم يمثل مشكلة حقيقية فى بدايات القرن الماضى، فقد سكت العلماء أصحاب المصالح القديمة المنهارة، ولم يتهموا النظام الجديد بالخروج عن الشريعة. ولقد بدأ فى التكون وعى بازغ حاول أن يلائم الأوضاع الجديدة من بين العلماء أنفسهم، لأنهم فئة المثقفين الوحيدة فى ذلك الزمان. فكان هناك رفاعة الطهطاوى صاحب مقولة «حب الوطن من الإيمان»، وألف حسين المرصفى كتاب «الكلم الثمان» وهى الوطن والحرية والعدالة والظلم والسياسة والحكومة والتربية. وغلبت على هذا التفكير السمة الوطنية والقومية. بل إن الشيخ حسن العطار قد سبقهم جميعا فى الاحتكاك بالفرنسيين، وكان شيخا للأزهر فى عهد محمد على وكان يرى أن على مصر أن تنهض وتأخذ بالعلوم الأوروبية، وكان الأستاذ الرائد لرفاعة الطهطاوى.

٢- النظام الإسلامى

أ - الحكم، والدولة، والحاكمية لله

هل يبرر ماسبق أن نرفض الزعم بوجود نظام إسلامى محدد ؟

قبل أن نجيب عن هذا السؤال ربما تحسن الإشارة إلى بعض المفاهيم أو المصطلحات المقترنة بهذه القضية: مثل حكم، حاكم، دولة، حاكمية.

يستخدم أنصار النظام الإسلامى لفظة حكم ويحكم بالمعنى المعاصر ثم يعودون فيفسرون بها ماورد فى القرآن الكريم، بينما الحكم فيه يعنى القضاء كما قد يعنى الحكمة والعلم (**وآتيناه الحكم صبيا**) ولايعنى السلطة أو الحكومة بالمعنى الشائع اليوم والحكام هم القضاة (**ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام**).

أما «الحاكمية لله» فلا تعنى أن الله سبحانه هو مصدر السلطة فى الدولة بل هو الذى يفصل فى كل شىء فى الأرض أو فى السماء. واستخدام هذه الدلالة فى مجال السياسة إنما هو صرف القضية عن مجالها الأصلى وهى مجال العلة الأولى حيث لايحسم الخلاف فى وجهات النظر فى مجال السياسة بل فى الفلسفة واللاهوت.

ولقد وردت هذه العبارة، «لاحكم الا لله»، لأول مرة على لسان الخوارج (الحرورية) فى رفضهم للتحكيم بين على ومعاوية. وقد رد على كرم الله وجهه، قائلا: كلمة حق يراد بها باطل. وذلك لأنها صرفت عن دلالتها الأصلية، وقال: «لم نحكم الرجال وإنما

حكمنا القرآن، وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لاينطق إنما يتكلم به الرجال». أى أنه مبذول للفهم والتفسير والممارسة ولاعجب فهو صاحب القول المعروف «القرآن حمال أوجه». ولقد قتل على بسيف أحد دعاة لاحكم إلا لله، وكأن هذا القاتل قد استعار حاكمية الله لنفسه وقبض روحا بتفويض منه !

ويقال أيضا «دين ودولة»، ونجد مرة أخرى الاستخدام العصرى لكلمة دولة بمعنى نظام الحكم، ومهما يكن من أمر اللغة واستخداماتها المختلفة على مر العصور، فإن المقولة تعنى عند أصحابها أن الإسلام يتميز عن سائر الأديان بأنه ليس صلة بين العبد وربه فحسب بل هو نظام حكم أيضا. وهنا يستعمل قول المسيح عليه السلام «اعط مالقيصر لقيصر وما لله لله» دليلا على ذلك لأن الإسلام يرى أن الأمر كله لله وكأن المسيح يعنى وجود سلطتين، واحدة لقيصر وأخرى لله، فهل يعقل هذا فى أى دين، أليس قيصر مخلوقا لله فى الإسلام والمسيحية على السواء ؟

إن كافة الأديان تشمل كل جوانب الحياة. ولكن على نحو شديد الاتساع والعموم ومع ذلك فلا نعدم أشخاصا من أديان أخرى يقولون مثلما قال «ريجان» أثناء حملته الانتخابية الأخيرة وهو يرفع الكتاب المقدس بيده معلنا أن به حلول كافة مشاكل العصر! كما أن الكثير من الأحزاب الأوروبية «العلمانية» تحمل اسم المسيحية ولها أغلبية كبيرة فى الدول الغربية، فهذا التفسير مشاع إذن بين أتباع الأديان جميعا، وليس حكرا على المسلمين.

ولاحاجة بنا إلى التذكير بما كان يحدث فى العصور الوسطى فى أوروبا عندما زعم أصحاب السلطان من رجال الدين أن كل شىء منصوص عليه فى الكتاب المقدس. وكانت أية محاولة لاكتشاف العالم أو تغيير الأوضاع الاجتماعية أو السياسية تضع صاحبها تحت طائلة التكفير والتعذيب. فكان الحاكم مبايعا من البابا، والبابا مفوضا من الله، فكانت «الحاكمية لله» مكفولة فى نظرهم على أتم وجه. ولعل المقصود «بالحاكمية» إذا أراد أصحابها النزول بها إلى معترك السياسة، رفض الأمة أو الشعب مصدرا للسلطات. هذا من حقهم، ولكن دون أن يدخلوا الله سبحانه طرفا فى خلاف. فليس من المعقول أو المقبول أن نضع الله سبحانه فى موازنة مع عباده. ومعنى هذا أن الله المتعالى خارج القضية أصلا. وبالتالى لايبقى من زعمهم إلا رفض الأمة أو الشعب مصدرا للسلطة، بحيث يكون البديل مصدرا آخر للسلطة، فقد يكون جماعة العلماء أو أمراء الجماعات أو أية نخبة من البشر يقع اختيارهم لها بموجب وعى بمصلحة ما أو

تحقيق لمصالح آخرين أكثر دهاء وأشد مكرا، ولكن تحت شعار فضفاض يوقع الرهبة فى نفوس المعارضين.

ب - التطبيق وأصول الفقه:

تستخدم كثيرا لفظة تطبيق الشريعة، أو تطبيق الدين، مما يوحى أن هناك برنامجا محددا وقواعد صريحة لاخلاف حولها ولاتنتظر سوى إعمالها.

والواقع أن مفهوم «التطبيق» غير ملائم هنا على الاطلاق لأن مايوجد بين أيدينا هو أدنى إلى المبادىء العامة والمثل العليا إلى جانب القليل من التفاصيل. ومافسره أو استخلصه السلف ليس حجة علينا فى عصرنا الراهن:

أولا: لما انطوت عليه استخلاصاتهم وفتاواهم من خلاف، حتى فى العصر الواحد.

وثانيا: لجدة المشاكل واختلاف السياق الذى تنشأ فيه عما كان عليه فى الزمن القديم. ولكن قد يحتج على هذا بأن السلف قد وضع منهجا للاستدلال هو علم «أصول الفقه» بحيث يمكن أن نستنبط بمقتضاه كل صغيرة وكبيرة فى شئون حياتنا.

وهنا، لنا وقفة متأنية:

«الفقه» هو معرفة الأحكام الشرعية العملية من حيث الإباحة أو التحريم عن طريق الأدلة الشرعية، أى مصادر التشريع كالكتاب والسنة.

غير أن الحياة كانت تقدم الجديد الذى لم يذكر من قبل فى المصادر الأصلية، وكان على السلف حتى لايقع فى الحرام أن يستخلص الأحكام على الوقائع الجديدة من المصادر بحيث تستعير سلطانا آسرا من موقع القداسة والتقوى. فعندئذ نشأ علم جديد هو «أصول الفقه» هو أقرب إلى المنهج وفيه تحدد الأدلة الشرعية، أى المصادر، وتتعين طرق استنباط الأحكام منها.

وقد يقال هنا، هذا علم دينى، وهو صالح لأن نستمد منه كل مايهمنا فى شئون الحياة، ومنها السياسة والاقتصاد بطبيعة الحال، وإذن فلدينا نظام إسلامى سياسى واقتصادى محدد.

ولكى نتبين وجه الصواب فى هذه القضية ينبغى علينا أن ننظر داخل ذلك العلم نفسه.

استخدم الأصوليون كافة «الأدلة» التى يمكن أن ترد على خاطر أى إنسان مصدرا للتشريع، على تفاوت بينهم فى تقرير مصداقية كل دليل. ففضلا عن الكتاب والسنة هناك مايلى: **الإجماع**، أى اتفاق المجتهدين وأصحاب السبق والفضل فى الإسلام،

والرأى الذى تطور إلى **القياس** بإعمال العقل بالبحث عن علة الحكم الأصلى، **والمصالح المرسلة** وهى التى لم يقم دليل من الشرع على اعتبارها أو إلغائها، **والاستحسان الذى يستخدم إذا ماكانت الوقائع قد دل على حكمها نص أو إجماع، ولكن موجب عموم النص أو القياس فيها يؤدى إلى تفويت مصلحة أو جلب مفسدة، فيعدل عن هذا الحكم إلى حكم آخر لدليل يقتضى هذا العدول**. مثلما عطل عمر حد السرقة فى عام المجاعة (عام الرمادة ١٨ هـ)، كما منع سهم المؤلفة قلوبهم، وإقراره ملكية الأرض المفتوحة لأصحابها الأصليين بدلا من توزيعها كغنائم فى بعض الأمصار، وفرضه للضرائب، بل إن طريقة استخلاف عمر نفسها تدخل فى هذا الباب. **فإذا كان «القياس» كاشفا لحكم الأصل فى الفرع عند الاشتراك فى علة واحدة، فإن «الاستحسان» ترك لحكم كان يجب أن يطبق على واقعة ما لضرورة أو حاجة أو دليل يقتضى هذا الترك لجلب مصلحة وتفويت مفسدة**. (لاحظ اتساع هذا الباب !).

وكذلك هناك «**العرف**» وهو ماعتاده الناس وألفوه وساروا عليه فى حياتهم فعلا وقولا، بما فيه من استخدام الاصطلاح المختلف عما جاء به القرآن، ولكن دون أن يعارض مقصود الكتاب أو السنة. (وهنا يمكن استخدام مصطلحات مثل ديموقراطية، ورأسمالية، واشتراكية، دون حرج !).

ويضاف إلى الأدلة أيضا «**شرع من سبقنا**» إن لم ينسخ بصريح النص، وكذلك هناك مايسمى «**بالاستصحاب**» الذى إما يكون «**استصحاب إباحة**»، فالأصل فى الأشياء الإباحة، أو أن يكون «**استصحاب العدم أو البراءة الأصلية**»، فالحكم الأصلى هو براءة الإنسان حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك.

وقد يقرن بهذه الأدلة مايسمى «**بالذرائع**» أى الوسائل الموصلة إلى المشروع أو الممنوع، وحكمها هو حكم مقصدها.

فالذى حدث هو أن المسلمين بعد وفاة الرسول عندما واجهوا مطالب ومشكلات جديدة بادروها بحلول جسورة وجديدة أيضا ولم تكن ثمة خشية على إيمانهم العميق، ومن ثم اكتست ممارساتهم عند من جاء بعدهم بثوب التوقير والتقديس. ومن هنا جاء علم أصول الفقه ليصدق على اجتهاداتهم ويبحث عن تسويغ منهجى لهم ولمن يأتى بعدهم. ولهذا لم يترك مصدرا مما نجده فى أى تشريع أو نظام إلا ذكره وتبناه بقدر من التفاوت بين المدارس والمذاهب كما يحدث فى كل مجال. ودليلنا على ذلك أن أصحاب أصول الفقه عندما يبسطون مصادرهم ويثبتون جدارتها **لايجدون لها تأييدا إلا فى**

ممارسات السلف وحدهم.

فالطريق الفعلى معكوس إذن، فالبشر يخوضون أولا الممارسة ثم يجىء دور التبرير والتسويغ من بعدها. غير أن المسألة تبدو لديهم وكأنها على العكس من ذلك. فعمر قد صنع كذا «استحسانا» أو «عرفا» أو «استصحابا». أو تحقيقا لمصلحة مرسلة الى آخر هذه المصطلحات الأصولية مما يوهم بأن ثمة قواعد شرعية جاهزة ومنصوص عليها.

فالواقع أن **الأصل هو الممارسة، وليس التطبيق**، فالقاعدة ليست محددة صريحة لتطبق، بل الممارسة الفعلية هى التى تنشىء القاعدة فيما بعد فى أغلب الأحيان. وهكذا نجد أن القواعد المنتزعة من الممارسة ليست على مستوى واحد كما أنها ليست على اتفاق، لأن الممارسة هى مواقف متعارضة من أوضاع متعددة متغيرة.

وبذلك نعود الى أصل القضية، وهى أن الدين بذاته لايشير إلى نظام بعينه. وإذا كان منهج الاستدلال والاجتهاد فى الممارسة يحمل تسمية دينية، فلأن الثقافة التى كانت سائدة اتخذت صبغة دينية لأسباب تاريخية وليست موضوعية لأن الفتح العربى قد اقترن بحمل الإسلام كعقيدة محررة، وكان هذا هو الامتياز الأصلى للفاتحين. ولكن عندما تشابكت المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية جرت الحياة كما تجرى فى أى مكان أو زمان، وتنازع الناس السلطة ولكن تحت غطاء من الدين رغم الصدام الدموى بين معتنقيه. ولم يكن من شأن التسمية الدينية أن توحد المسلمين تحت نظام واحد، ولم تمنع الخلافات الجوهرية بين الأمويين والعباسيين والفاطميين ودول الترك والمغول، وغيرهم كثير.

٣- محاذير التسمية الدينية:

لم تجعل التسمية بالنظام الإسلامى الناس أمة واحدة على امتداد قرون طويلة، كما لم تحدد لنا ماهى، على سبيل الدقة، معالم هذا النظام.

لقد جرت، ولاتزال تجرى محاولات عديدة تحت اسم النظام الإسلامى لرسم خطوط عريضة لبرنامج اجتماعى واقتصادى وسياسى شامل. بيد أن هذه المحاولات، رغم توظيفها للنصوص وأعمال السلف، لم تصنع أكثر من التقاط لبضعة جوانب وتفاصيل من نظم رأسمالية أو اشتراكية، وفاشية أحيانا يتفاوت الاختيار من بينها من باحث إلى آخر بحسب ميوله اليمينية أو اليسارية أو مسايرة السلطة أينما توجهت. ولايجد الباحث غضاضة بعد أن يفرغ من عمليات التلفيق والتوفيق وتسويغها دينيا، أن يطلق عليها النظام الإسلامى بألف لام التعريف.

فيم تفيدنا التسمية، ولم نحرص عليها كل هذا الحرص ؟

إن السلطة إذا مااتخذت لافتة دينية فإنها تزداد إرهابا مسوغا بأيسر السبل.

ويصبح الدين الممارس علنا، ومن قمة السلطة، امتيازا مماثلا لأى تمييز عنصرى أو سياسى (استعمارى)، ولكن بقوة أشد وأنكى. والنتيجة المباشرة هى تحول الأديان إلى صورة من صور الصراع الإنسانى والتفرقة بين المواطنين بدلا من أن تؤلف بين قلوبهم وهو الهدف الأصلى لكل دين. وهذا نوع من الاغتراب الدينى، فبدلا من أن يكون الدين مسئوليتنا الخاصة والتزامنا الشخصى، يتجسد، بعيدا عنا، فى هيئات خارجية تملك القوة والنفوذ فى التفسير والتشريع والتنفيذ.

وقد يزعم الذين منحوا أنفسهم حق التفويض بالتحدث باسم الدين أنهم متسامحون مع الأديان الأخرى، ولكنهم يتناسون أنهم يعلنون التسامح من مركز القوة بحيث يعنىٰ فى النهاية تنازلا عن بعض حقوقهم فى الفتك بمن لاينضوون تحت شعارهم، وتفسيرهم الخاص للنصوص، وعلى الآخرين أن يحمدوا الله على ذلك التسامح.

إن الدين فى جوهره الحقيقى، أى بحسب روحه المبثوثة فى نصوصه، وكما بشر بها دعاته الأوائل عندما كانوا لايحملون سيوفا إلا دفاعا عن أنفسهم وعقيدتهم، يمكن أن يظل حاملا لرسالته مؤثرا بعمق فى ضمائر معتنقيه إذا ما لم يتوحد مع السلطة الشخصية المباشرة.

ولايعنى هذا أن «يوضع الدين على الرف»، وهى العبارة التى يستمتع البعض بترديدها، بل يعنى أن يستمر تأثيره على المؤمن إذا ما استفتاه دوما فى كل مشكلاته، ولكن دون أن نقلل من شأنه بتحويله إلى نصوص تماثل فى مكانتها أى نصوص قانونية أو قواعد علمية نعلم كيف نشأت وتطورت وتغيرت. إن الدين هداية ونور، ويجب أن يستخدم على هذا الوجه، فنرى فى ضيائه الشامل كل شىء دون أن نستخدمه كمصباح صغير للجيب فى البحث عن قرش مفقود فى الظلام.

فلا ينبغى إذن أن يعلن المؤمن أن موقفه الاقتصادى أو السياسي أو العلمى أو الفنى.. الخ هو صدور واستنتاج مباشر من النص الدينى لايقبل النص غيره، لأن عليه أن يعتد بمواقف غيره من المؤمنين، وسائر المواطنين. فالاجتهادات متعددة بقدر تعدد توجهات البشر ومصالحهم. وكل من يختلف مع الآخر لايجوز أن يحسب الاختلاف بقدر مايحمل غيره من الإيمان أو بقدر مايثيره من الفتنة والفساد فى الأرض. ومن ثم، فإن محكات الحسم أو الترجيح فى الخلافات الاقتصادية والسياسية وغيرها هى المحكات

الخاصة بكل مجال من تلك المجالات.

ولكل صاحب رأى أن يتخذ المصدر الذى يشاء ولكن دون أن يكون المصدر هو المبرر للفتك بالخصوم.

وثمة فارق جوهرى بين الإسلام والمسلمين، فالمسلمون بشر فى أماكن وأزمان مختلفة يحيون أوضاعا متعددة. وليس مايمارسه المسلمون مرادفا لما نسميه إسلاما. فإن مايحدث دائما نتيجة هذا الخلط أن الناس تتخذ مواقف ومصالح معينة ثم تكر راجعة بعد اتخاذها وممارستها إلى نصوص الدين واجتهادات السلف لتبرر موقفها وتؤيده. وهى بذلك ترسم صورة انتقائية للسلف أو العصر الذهبى توافق مصالحها. فالمنهج الذى يتبعونه، بوعى أو دون وعى، بدهاء أو حسن نية، **هو قياس التراث الدينى على موقف معاصر**، وليس العكس.

ولايعنى هذا فصل الدين عن الدولة، لأن الدين بحكم التعريف يسرى فى كل شىء ولكن على نحو خاص، هو الإرشاد والهداية والنأى عن المعاصى والسعى إلى العدل ومكارم الأخلاق. وهذا لايبرر مثلا أن نسمى نظام الحكم الاقتصادى والسياسى بالنظام العادل أو المتمم لمكارم الأخلاق تمييزا له فى التسمية عن النظام الرأسمالى أو الاشتراكى أو غيرهما من نظم رغم أننا لايمكن أن نفصل العدل عن الدولة. أما الذى يجب أن نفصل بينه وبين الدولة فهو سلطة التفويض للبعض فى تفسير النصوص، وتقليد بعض السلف باسم الدين.

يقال حقا وصدقا إن الله أدرى بمصالح عباده، ولكن هل نلحق اجتهادا إنسانيا معينا بعلم الله بمصلحة عباده، ومن ثم ينسحب على هذا الاجتهاد أو ذاك مايوصف به علم الله ؟ من الذى يحدد إن كان هذا الاجتهاد دون غيره هو الأفضل ؟

إن الوحى لم يعد موصولا ليفصل فى النزاع. إذن لاتبقى إلا مناهج البشر وأدواتهم فهى التى تحقق استخلاف الإنسان على الأرض لعمارتها ثم نرد إلى الله لتجزى كل نفس بما كسبت.

لقد حدث فى تاريخنا القريب استخدام اللافتة الدينية فى موقفين متعارضين أشد التعارض. ففى حرب ٦٧ استخدمت كل النصوص والمتواترات ضد اليهود، ثم سرعان ماشبهت معاهدة كامب دافيد بصلح الحديبية.

ولعل الاختلاف الصارخ بين النظم المتعددة التى تزعم جميعا تطبيق النظام الإسلامى، فى باكستان وإيران والسعودية وليبيا والسودان، لعله يحذرنا من الوقوع

فى أسر الإغراء باستخدام العنوان نفسه.

ومهما يكن من أمر، فعلينا عندما نتعامل مع وقائع التاريخ أن نكون على بينة من الفارق بين علم التاريخ، وصنع التاريخ. فالعلم يجعل اللحظة الحاضرة جزءا من التاريخ، أما صنع التاريخ الذى يمارسه البشر **فيجعل من التاريخ نفسه جزءا من اللحظة الحاضرة،** تمهيدا لصنع المستقبل الذى يتجاوز الماضى والحاضر معا على السواء.

الأنظمة الاقتصادية الاشتراكية والرأسمالية والإسلامية
حوار حول وجود أو عدم وجود نظام إسلامي

دكتور: إبراهيم سعد الدين

١- عندما دعيت للندوة استرعانى أن عنوانها يطرح للنقاش والمقارنة ماأعتبر أنظمة ثلاثة متمايزة ولكنها رغم تمايزها فهى من نفس النوع لأنها جميعا يطلق عليها مصطلح الانظمة الاقتصادية سواء الاشتراكية أو الرأسمالية أو الإسلامية. واثار هذا الافتراض الضمنى بالتماثل والتمايز فى ذهنى سؤالا عن معنى «النظام» وما الذى يعبر عنه مصطلح «النظام الاشتراكى» أو «النظام الرأسمالى» فى العادة. وهل النظام الإسلامى إن وجد هو من نفس النوع؟. وثار فى ذهنى الشك حول مدى صحة المقولة التى هى أساس للدعوة للحوار والنقاش.

فبينما يعبر مصطلح النظام الاشتراكى أو النظام الرأسمالى عن تشكيلة اقتصادية- اجتماعية معينة يسود فيها أو يهيمن إما نمط الإنتاج الاشتراكى أو الرأسمالى تبعا للحال، فإن مصطلح النظام الإسلامى لايتعلق لابنمط معين للإنتاج ولابتشكيلة اقتصادية- اجتماعية معينة. وهو فى أحسن الأحوال لايتجاوز أن يكون بعض القواعد العامة والتوجهات الرئيسية التى تتعلق بالنشاط الاقتصادى التى يمكن اشتقاقها إما من القرآن أو السنة، أو من الفقه الإسلامى أو من أفكار المسلمين حول بعض القضايا كالعمل، والأموال والربا وغير ذلك. والواضح أن الإسلام والدولة الإسلامية قد حكم رقعة واسعة من الأرض ساد فيها أكثر من نمط من أنماط الإنتاج .وقد أقر الإسلام وجود هذه النظم وتعايش معها بما فى ذلك نمط الإنتاج العبودى وشبه العبودى، وأنماط إنتاج إقطاعية أو شبه إقطاعية. وقد شاهد العالم الإسلامى أيضا أنماط إنتاج جديدة حيث انتشر أسلوب الإنتاج الرأسمالى فى أكثر من قطر إسلامى دون أن يطرح أى من المسلمين أن أنماط الإنتاج الجديدة هى منافية أو متعارضة مع الإسلام. وقد تم التحول إلى النظام الاشتراكى فى عدد من المناطق الإسلامية (فى الاتحاد السوفييتى مثلا) وبغض النظر عن موقف الدولة السوفيتية نفسها من الدين فإنه من الصعب أن نقبل بالقول بأن وجود النظام الاشتراكى فى حد ذاته فى هذه المناطق متعارض مع الإسلام. ويمكننا أن نقول على اساس من دراسة الواقع التاريخى، إن الإسلام كدين ودولة قد احتوى ويمكن أن يحتوى أكثر من نمط واحد من أنماط الإنتاج. وأن القيام الفعلى للنظام الاشتراكى فى بعض مناطق العالم لم يمنع استمرار وجود الدين الإسلامى وانتشاره بل والتمسك به فى هذه المناطق. وبمعنى آخر فإن الإسلام قد يتواجد فى إطار أكثر من

نظام اقتصادى اجتماعى.

ويترتب على ماسبق أنه إذا كان من الجائز المقارنة بين نمط الإنتاج الرأسمالى ونمط الإنتاج الاشتراكى، أو بين التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية الرأسمالية أو الاشتراكية فإن الأمر يختلف بالنسبة للنظام الإسلامى. إن غاية مايمكن أن يتم فى هذا المجال هو محاولة الإجابة عن أسئلة من نوع: أى من هذه التشكيلات أو الأنماط هى أقرب إلى روح الإسلام. وهل يتعارض أى منها مع القيم الإسلامية أو التشريع الإسلامى ؟ وأى أوجه النشاط فيه يخالف الإسلام ؟. وماهى الحدود التى يمكن أن يطرحها نظام حكم يستند إلى الإسلام على هذا النظام أو ذاك ؟.

٢- وتثار قضية أخرى فى إطار النقاش والمقارنة، وهى ما إذا كان النقاش والمقارنة يجرى حول أنماط تجريدية أى بين أساليب إنتاج اشتراكية أو رأسمالية خالصة أو أن النقاش يدور أساسا حول تشكيلات اقتصادية معينة ومحدودة بالذات مثل النظام الاشتراكى فى الاتحاد السوفييتى أو الصين أو يوغسلافيا أو كوبا أو غيرها والنظم الرأسمالية فى الولايات المتحدة أو المانيا أو اليابان أو البرازيل أو غيرها.

فى اعتقادنا أن طبيعة الندوة تتطلب التركيز على السمات العامة الرئيسية لكل من النظامين وإذا كان ثمة حاجة للاستشهاد بالنماذج التطبيقية المختلفة فإن ذلك يكون فقط بهدف تبيان أن السمات العامة لأى نظام تتخذ صورا وأشكالا متباينة فى البلاد المختلفة التى يمكن القول بأنها تشكل جزءا من نظام معين. وأن الأشكال المحددة والعلاقات القائمة بالفعل فى هذا المجتمع أو ذاك لاتعكس فقط طبيعة الاختلاف بين النظامين الاشتراكى والرأسمالى بل إنها تعكس أيضا الظروف التاريخية والتطور التاريخى والاجتماعى والثقافى فى هذا البلد أو ذاك. كما تعكس أيضا مدى اختلاف الظروف بالنسبة للموارد الطبيعية وحجم السكان وغير ذلك من العوامل المتعددة والكثيرة التى يحتمل أن تؤثر على الشكل المحدد الذى يتواجد به النظام فى هذا المجتمع أو ذاك. وسوف نقدم فيمايلى عرضا للسمات العامة لكلا النظامين ثم نتناول أخيرا أوجه التعارض المحتمل مع بعض القيم أو المواقف الإسلامية الأساسية.

٣- قبل الحديث عن السمات العامة للنظام الرأسمالى نود فى البداية أن نؤكد على أن نمط الإنتاج الرأسمالى لم ينشأ نتيجة لتخطيط معين أو بناء على تصور مسبق. إن أسلوب الإنتاج الرأسمالى قد بدأ فى الظهور واستمر فى النمو فى رحم الأنظمة السابقة على الرأسمالية خاصة فى رحم النظام الإقطاعى فى أوربا الغربية. وقد انتشر هذا الأسلوب من أساليب الإنتاج نتيجة لتوافر عدد من الظروف التاريخية وعلى الأخص

تطور أدوات الإنتاج ونشوء الآلات الحديثة وانتشارها، وما ترتب على ذلك من انفصال بين العمل وملكية أدوات الإنتاج، وتحول قوة العمل إلى سلعة، واتساع الأسواق وإمكان تحقيق تراكم أولى ضخم نتيجة لنهب المستعمرات.

وقد أدت ديناميكية نمط الإنتاج الجديد، إلى سرعة انتشاره وهيمنته فى عدد من الدول تدريجيا وقيام الثورات البرجوازية التى كانت ضرورية لاقتلاع العقبات التى تواجه استمرار نمو نمط الإنتاج الجديد. وللانتقال من التشكيلة الإقطاعية إلى التشكيلة الرأسمالية ولإتمام هيمنة وسيطرة أسلوب الإنتاج الرأسمالى على أساليب الإنتاج الأخرى وإخضاعها لحاجاته ولقوانين حركته. ودون الدخول فى تفاصيل كثيرة لامبرر لها يمكن تحديد أهم سمات نمط الإنتاج الرأسمالى فيما يلى :

أ - الإنتاج الرأسمالى إنتاج سلعى بمعنى أنه إنتاج من أجل البيع وليس من أجل إشباع الحاجات المباشرة للمنتجين. وقد ظهر الإنتاج السلعى منذ فترة طويلة فى التاريخ قبل ظهور أسلوب الإنتاج الرأسمالى. إلا أن الإنتاج السلعى لم يسد النشاط الإنتاجى فى مجموعه قبل سيطرة وسيادة أسلوب الإنتاج الرأسمالى.

ب - يتم الإنتاج السلعى فى عدد من الوحدات المستقلة التى يملكها أفراد أو مجموعات من أفراد يملكون أدوات الإنتاج ويشترون «قوة عمل» الآخرين مقابل أجر والهدف الأساسى لأصحاب رءوس الأموال من شراء قوة عمل الآخرين واستخدامها هو الحصول على أقصى ربح.

ج - وتحدد المشروعات المستقلة ماتنتجه من سلع استجابة لما تتوقعه من تغيرات فى الأسواق واستجابة لتغيرات الأثمان. ويحدد كل مشروع إنتاجه فى استقلال عما تفعله المشروعات الأخرى، رغم أنه قد يأخذ فى الحسبان توقعاته عن إنتاج المشروعات الأخرى ويحاول كل من المشروعات المختلفة تحقيق أقصى ربح حتى لو تم ذلك على حساب باقى المشروعات المماثلة أو على حساب غيرها من المشروعات.

د - وتعتبر قوة العمل سلعة تباع وتشترى فى الأسواق كأى سلعة أخرى ويتحدد ثمنها أو الأجر على ضوء العرض والطلب والقدرة على المساومة بين العاملين من جانب وبين أصحاب رءوس الأموال من جانب آخر. وبغض النظر عن مدى ضغوط العاملين أو قدرتهم على المساومة فإن أصحاب رءوس الأموال لن يقبلوا على شراء واستخدام قوة العمل مالم يتوقعوا أن يحصلوا على فرق كاف بين مايدفعونه من أجور وبين القيمة المضافة بواسطة العمل المأجور فى أثناء العملية الإنتاجية. ويسعى أصحاب رءوس الأموال دائما إلى زيادة هذا الفرق أو «فائض القيمة».

ويأخذ كل رأسمالى النمط السائد للأجور والمميزات العينية التى يحددها العرض والطلب والقدرة على المساومة فى الحسبان ولايستطيع أى رأس مال فردى أن ينحرف انحرافا كبيرا عن هذا النمط السائد دون أن يجد من قدرته على الاستمرار فى الإنتاج والمنافسة.

هـ - ويتميز النظام الرأسمالى بسيادة النشاط الصناعى، وأن الصناعة تصبح هى القطاع الإنتاجى الرائد بما تتيحه من تقدم تكنولوجى وإمكانية لارتفاع الكفاية الإنتاجية عن طريق زيادة حجم الوحدات الإنتاجية وزيادة درجة تقسيم العمل الاجتماعى والتخصصى. وتؤدى وطأة المنافسة إلى التطور السريع والمستمر فى أدوات الإنتاج المستخدمة لتحقيق كفاية إنتاجية أعلى ولتحقيق زيادة فى فائض القيمة، وخاصة أن بقاء أى مشروع واستمراره يرتهن بالقدرة على رفع كفاية العاملين فيه لتتمشى مع الكفاية الإنتاجية فى المشروعات المماثلة.

إن الصناعة فى إطار أسلوب الإنتاج الرأسمالى تصبح هى القاعدة الأساسية لتنمية القطاعات الإنتاجية والخدمية الأخرى.

٤- إن القول بوجود سمات عامة لأسلوب الإنتاج الرأسمالى لايعنى ثبات هذا النظام ولا أن له نفس الصفات التفصيلية فى هذا القطر أو ذاك. أو أن تغييرا مالايبدل بعض الظروف الهامة التى تعمل فى إطارها الوحدات الاقتصادية عبر الزمن.

إن القول بوجود سمات عامة يعنى فقط أن دراسة النظام الرأسمالى منذ نشوئه ورغم تطوره تبين بعض الصفات العامة التى يتصف بها هذا الأسلوب من أساليب الإنتاج. وأن هذه الصفات العامة تبقى قائمة ومستمرة ما وجد واستمر هذا الأسلوب الإنتاجى وما استمر النظام الاقتصادى الاجتماعى الرأسمالى.

إن التطور والتغير الذى حدث ويحدث بالفعل فى إطار هذا النظام، والاختلاف فى الظروف بين بلد وآخر بما تفرضه من بعض القيود أو المحددات لايؤدى إلى زوال أى من هذه السمات الرئيسية وإن كان من الممكن أن يؤثر على الكيفية التى تبرز بها هذه السمات فى مجتمع معين فى فترة محددة. ومن ذلك مثلا اختلاف حجم الوحدات الإنتاجية فى فترات تاريخية مختلفة وتغير شكل الملكية السائدة لأدوات الإنتاج من أفراد إلى شركات أشخاص إلى شركات أموال ذات طابع وطنى إلى شركات دولية متعددة النشاط، وتغير المنافسة من منافسة سعرية إلى منافسة غير سعرية وتزايد دور النقابات العمالية وازدياد قدرتها على المساومة وغير ذلك. ومن أمثال القيود التى قد تفرض فى بعض المجتمعات دون أن تغير من طبيعة أسلوب الإنتاج تحريم الاستثمار أو

الاتجار فى بعض الأنشطة (الخمور مثلا فى الدول الإسلامية) أو منع الإقراض «الربوى» واستبداله بأشكال أخرى من أشكال الحصول على رأس المال. أو فرض ضريبة معينة على المال المكتنز «كالزكاة» .. أو غير ذلك.

٥- وتبين دراسة أسلوب الإنتاج الرأسمالى والتكوين الاقتصادى الاجتماعى الذى تطلق عليه اصطلاح النظام الرأسمالى. اتصاف هذا الأسلوب من أساليب الإنتاج وهذا النظام بدرجة عالية من الديناميكية التى أدت أولا إلى انتشار أسلوب الإنتاج الرأسمالى إلى كل قطاعات الاقتصاد الوطنى فى الدول الرأسمالية المتقدمة وأدت ثانيا إلى الهيمنة العالمية للنظام الرأسمالى وإخضاع تطور البلاد المستعمرة وشبه المستعمرة لمتطلبات التطور الرأسمالى فى بلاد المركز.

ويمكن أن نميز ثلاث مراحل للتطور فى إطار الرأسمالية فى دول المركز، مرحلة نشوء وانتشار الرأسمالية التنافسية، مرحلة رأسمالية الدولة الاحتكارية وبروز ظاهرة الامبريالية، ومرحلة دولية رأس المال وسيطرة الشركات العملاقة متعددة الجنسيات وبروز الاستعمار الجديد والتبعية.

ورغم انتشار أسلوب الإنتاج الرأسمالى فى المستعمرات وأشباه المستعمرات خاصة فى بعض الأنشطة المرتبطة بالتصدير فإن إخضاع هذه البلاد لاحتياجات تطور النظام الرأسمالى فى بلاد المركز قد أدى إلى تشوه نمط النمو الاقتصادى والاجتماعى فى الدول التابعة،. وبروز ظاهرتى التخلف والتبعية.

إن نمو وتطور أسلوب الإنتاج والإنتاج الرأسمالى تحكمه قوانين موضوعية ترتبط بالسعى المستمر للرأسمالية إلى تعظيم فائض القيمة الذى يحصل عليه الرأسماليون نتيجة لشراء واستخدام قوة العمل المأجور، وبالتنافس المستمر بين الرأسمالية من أجل البقاء والاستمرار والنمو وبتناقض المصالح بين الطبقتين الرئيسيتين اللتين تشاركان فى عملية الإنتاج الرأسمالى وهما الطبقة الرأسمالية المالكة لأدوات الإنتاج والطبقة العاملة التى تبيع قوة عملها مقابل أجر معلوم.

وقد أدت القوانين الموضوعية للتطور الرأسمالى إلى حدوث تطور مستمر فى أدوات الإنتاج وإلى نمو فى حجم الوحدات الإنتاجية، مما أدى إلى كبر حجم رأس المال الضرورى لبدء المشروعات الجديدة بما حد من حرية الدخول إلى والخروج من الأسواق. وحدت بالتالى من ظاهرة المنافسة التى اتخذت طابعا غير سعرى فى الأساس. وأدت المزايا النسبية للوحدات الكبيرة إلى بدء بروز السيطرة الاحتكارية لعدد من المشروعات وساعدت الأزمات الدورية للنظام الناتجة عن «فائض الإنتاج» على تصفية الوحدات

الأضعف وزيادة حدة الاحتكار وسيطرة الشركات العملاقة، وبروز التكتلات المالية- الصناعية. وأدت محدودية الأسواق الوطنية مع الرغبة فى تحقيق أقصى الربح إلى الصراع من أجل السيطرة العالمية على الأسواق، وأدى النمو غير المتساوى للرأسمالية فى دول المركز إلى التصادم والسعى خلال الحروب إلى إعادة تقسيم العالم.

وقد أدى نمو وتطور أدوات الإنتاج فى نفس الوقت إلى اشتداد التناقض بين الطبيعة الاجتماعية للإنتاج والطبيعة الفردية لملكية أدوات الإنتاج. وأدت زيادة وعى الطبقة العاملة وتنظيمها إلى اشتداد الصراع بين العمل ورأس المال وبرزت ضرورة وجود قدر من التنسيق الاقتصادى والاجتماعى على مستوى المجتمع فى مجموعه لتفادى الهزات الاقتصادية الخطرة. وتم التسليم بضرورة وجود قدر معين من التدخل الحكومى للحد من الأزمات الدورية أو للحد من تفاقمها.

وقد أدى انتشار النظام الرأسمالى وهيمنته والصراع من أجل إعادة تقسيم العالم إلى حربين عالميتين مدمرتين. وأدى اشتداد تناقضات النظام الرأسمالى وأزماته وصراعاته إلى طرح تجاوزه وإنشاء نظام اقتصادى اجتماعى جديد يحل التناقضات الأساسية التى يعانى منها النظام الرأسمالى. وفى مقدمتها التناقض بين الطبيعة الاجتماعية لعملية الإنتاج والملكية الفردية لأدوات الإنتاج والتناقض بين الرأسماليين والعمال. وتقف القوى السياسية للطبقة العاملة والقوى الوطنية فى المستعمرات فى رأس القوى التى تطرح ضرورة تصفية الامبريالية وبناء نظام دولى جديد على أساس من الاشتراكية والملكية الجماعية لأدوات الإنتاج. وقد سهلت الحروب العالمية والصراع بين الرأسماليات الكبرى فصل أكثر من ثلث العالم من إطار سيطرة الرأسمالية وأقامت بالفعل نظاما اجتماعيا بديلا فيها هو النظام الاشتراكى. كما اشتدت أيضا حركة التحرر الوطنى التى نجحت فى تصفية الاستعمار التقليدى فى الجزء الأغلب من العالم بما أدى إلى نشوء عدد كبير من الدول المستقلة حديثا التى بقيت رغم ذلك فى إسار التبعية الاقتصادية للمراكز الرأسمالية الكبرى، والتى يستمر نضالها من أجل إقامة نظام دولى جديد يعيد تقسيم العمل الدولى لصالحها ويحررها من إسار التبعية.

ورغم مايصادفه النظام الرأسمالى من صعوبات فقد تمكن رغم ذلك من الاستمرار والتنافس بل والمواجهة مع القوى الجديدة وتمكن أيضا من فرض هيمنته وسيطرته أو إعادة فرضها بوسائل جديدة فى أنحاء متعددة من العالم وذلك بالاعتماد على ما استطاع أن يحقق بالفعل من تقدم تكنولوجى وسيطرة مالية وهيمنة على الأسواق ومن قوة عسكرية. ويحكم أيضا العثرات التى لم تزل تواجهها القوى المضادة سواء فى

الدول الاشتراكية أو الدول المتحررة حديثا.

٦- على عكس أسلوب الإنتاج الرأسمالى الذى بدأ فى الظهور فى رحم الأنظمة الاقتصادية الاجتماعية السابقة له فإن أسلوب الإنتاج الاشتراكى وعلاقات الإنتاج الاشتراكية لاتبدأ إلا بعد تغيير السلطة وانتزاعها من يد أولئك الذين يستخدمون هذه السلطة للدفاع عن بقاء الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج. ولاينشأ أسلوب الإنتاج الاشتراكى أو علاقات الإنتاج الاشتراكية إلا إذا كانت الطبقات الجديدة المسيطرة على السلطة تستهدف إلغاء كل شكل من أشكال الاستغلال وإقامة مجتمع يستند إلى الملكية الاجتماعية لأدوات الإنتاج كبديل عن الإنتاجية الفردية.

ويتم تبنى الطبقة العاملة أو تحالف من الطبقات الشعبية لهذا الهدف كنتيجة للتناقضات السائدة فى المجتمع الرأسمالى أو النظام الاقتصادى الاجتماعى السائد والوعى بأن هذه الأنظمة قد أصبحت تمثل عقبة أساسية فى طريق مزيد من التطور الاقتصادى والاجتماعى والثقافى للمجتمع. وإن إلغاء كل أشكال الاستغلال وبناء مجتمع جديد يستند إلى الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج وإلى التخطيط القومى الشامل هو أقدر على تلبية حاجات الشعب المادية والثقافية المتنامية تنمية أكمل. ويؤدى تبنى هذا الهدف إلى نضال سياسى حاد يتم خلاله تعبئة أوسع وأوسع للطبقات صاحبة المصلحة فى تغيير النظام من أجل إتمام الاستيلاء على السلطة وبدء عملية هدم النظام السابق وإقامة نظام جديد.

٧- وتواجه الطبقات التى تسعى لإقامة النظام الجديد بعد استيلائها على السلطة مجموعة من المهام الصعبة والمحددة تاريخيا طبقا لظروف كل قطر من الأقطار. ولكنها تسعى فى كل الأحوال إلى بناء تكوين اقتصادى اجتماعى جديد يحل محل التكوينات الاقتصادية الاجتماعية السابقة يصفى استغلال الإنسان للإنسان ويستند إلى الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج والتخطيط القومى الشامل الذى يهدف إلى إشباع حاجات الشعب المادية والثقافية المتنامية إشباعا أكمل وأكمل عن طريق إنماء الإنتاج الاشتراكى وتحسينه باستمرار وبحيث يتم توزيع الناتج الاجتماعى على أساس مدى مشاركة العاملين فى الإنتاج تطبيقا لمبدأ لكل بحسب عمله.

إن خطوة الانطلاق فى إنشاء المجتمع الاشتراكى هى التأميم الاشتراكى لوسائل الإنتاج الرئيسية وتحويلها من الملكية الفردية إلى الملكية الاجتماعية وذلك لتكون هذه الملكية العامة القاعدة التى يسند إليها التخطيط الكفء والترشيد الاقتصادى لصالح المجتمع فى مجموعه، ولحرمان الطبقات التى تم الإطاحة بسلطتها السياسية من

القاعدة الاقتصادية التى تستند إليها. ونمو هذا القطاع الاشتراكى نموا مطردا بعد ذلك عن طريق الاستثمار وإنشاء المشروعات الجديدة.

ويؤدى تغيير شكل الملكية من الملكية الرأسمالية إلى الملكية الاجتماعية لأدوات الإنتاج إلى تغير الظروف التى تعمل فى إطارها المشروعات المكونة للقطاعات المنتجة كما تغير أيضا من العوامل الدافعة للنشاط الإنتاجى ومن أهداف المشروعات. فإذا كان الإنتاج فى ظل النظام الرأسمالى يتم بناء على قرارات الإدارة فى كل مشروع على حدة بهدف تحقيق أقصى الأرباح فإن الانتقال إلى الملكية العامة يتضمن انتقالا أساسيا من محاولة الترشيد على مستوى المشروع أو المجموعة الاحتكارية إلى محاولة الترشيد على مستوى الاقتصاد القومى فى مجموعه ووسيلة ذلك هى التخطيط القومى الشامل الذى يتطلب تحديدا واضحا لأهداف المجتمع فى مجموعه والربط بين هذه الأهداف الاجتماعية وبين نشاط القطاعات والمشروعات الاقتصادية المختلفة التى تكون فى مجموعها الاقتصاد القومى. كما يتطلب تنسيقا بين أنشطة القطاعات والمشروعات لتتكامل أهدافها لتحقيق الغاية المشتركة للنشاط الاقتصادى للمجتمع.

ان تحقيق الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج تضع الإنتاج مباشرة فى خدمة المجتمع، أى أن الإنتاج يستهدف مباشرة سد حاجات المجتمع المتعددة سواء منها الحاجات المادية والثقافية أو الروحية. ويواجه المجتمع الاشتراكى فى هذا الإطار حقيقة تعدد الحاجات وعدم وفرة الإنتاج لتلبيتها جميعا مما يفرض ضرورة تحديد الحاجات ذات الأولوية التى يمكن إشباعها من الإنتاج الجارى. ومن ناحية أخرى فإن الإنتاج الاشتراكى مطالب بأن يعمل على إشباع هذه الحاجات إشباعا أكمل وأكمل فى المستقبل بما يفرض ضرورة نمو الإنتاج الاجتماعى وتحسينه المطرد وهو مايتطلب اقتطاع جزء من الإنتاج الجارى لتحقيق نمو الإنتاج فى المستقبل. إن تحديد هذه الأولويات هو إحدى مهمات التخطيط الذى لابد أن يستند إلى معرفة بالقوانين الموضوعية للاقتصاد الاشتراكى والذى يجب أن يسعى إلى التطور المتناسق لفروع النشاط الاقتصادى المختلفة ويراعى التناسب الضرورى فى الإنتاج الاجتماعى. على أن مثل هذا التخطيط لابد أن يكون ديموقراطيا ليصبح فعالا فدون مشاركة فعالة من المنتجين فى كل المستويات فى العملية التخطيطية ودون نقاش ديموقراطى للأولويات فإن احتمالات الأخطاء تكون كبيرة، كما أن القدرة على التنفيذ تصبح محدودة.

كما أن انتقال الملكية إلى ملكية اجتماعية يعنى أن كافة المنتجين قد أصبحوا يشاركون فى ملكية أدوات الإنتاج، بما يعنى أن كل الدخل الصافى الذى يخلق فى

أثناء عملية الإنتاج يصبح حقا لجميع المنتجين. ويتم توزيع هذا الناتج على من شاركوا فى الإنتاج طبقا لقاعدة «كل حسب عمله» وذلك بعد أن يتم خصم نصيب من هذا الدخل لمواجهة احتياجات المجتمع للنمو وزيادة قدرته الإنتاجية مستقبلا. بالإضافة إلى الموارد اللازمة للإنفاق على الجهاز الإدارى للدولة والتعليم والصحة وتأمين الدفاع عن المجتمع ولإعالة الأفراد غير القادرين على الإنتاج.

إن تطبيق مبدأ التوزيع طبقا للعمل يحفز العاملين لا للاهتمام بزيادة الجهد المبذول فحسب بل بدفعهم إلى الاهتمام أيضا بحسن تنظيم العمل والمشاركة فى اقتراح وسائل التقدم التكنيكى والعمل المستمر من أجل زيادة مهارتهم. ويطبق هذا المبدأ خلال نظم الأجور السائدة فى المجتمع الاشتراكى التى تتناسب فيها الأجور مع نوع العمل وكميته. وكما يجب أن يتم التخطيط فى إطار ديموقراطى فإن قضايا الأجور وتنظيم العمل وغيرها تتطلب مشاركة واسعة من العاملين لتصبح قادرة على تحقيق هدف حفز العاملين لمزيد من الإنتاج ورفع الإنتاجية.

٨- إن بناء المجتمع الاشتراكى طبقا للأسس السابق الإشارة إليها تتطلب فترة تحول قد تطول أو تقصر من أجل القضاء على علاقات الإنتاج الرأسمالية أو السابقة للرأسمالية وتشييد وتنظيم علاقات إنتاج اشتراكية. فالثورة الاجتماعية بالنسبة للاشتراكية ليست استكمالا لعملية تطور تتم تلقائيا بل إنها مجرد بداية لعملية واعية لإعادة بناء المجتمع وهى عملية قد تستمر لفترة قد تطول أو تقصر وفقا للظروف الخاصة بكل بلد.

ويتطلب إنجاز بناء علاقات الإنتاج الاشتراكية إلى جانب نمو القطاع الاشتراكى من الاقتصاد ليصبح الدعامة الأساسية للاقتصاد القومى وأداته فى التنمية وفى التحول الاقتصادى والاجتماعى، إحداث ثورة ثقافية خاصة فى البلاد المتخلفة التى تنتقل الى الاشتراكية دون مرور بمرحلة التحول الرأسمالى.

٩- وقد واجهت البلاد التى اختارت أسلوب الإنتاج الاشتراكى وبناء نظام اشتراكى جديد صعوبات جمة لتطوير الأدوات المناسبة لمواجهة المهام الثقيلة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية ولبناء نظام اقتصادى جديد خال من الاستغلال على درجة عالية من الكفاية.

وقد نجحت بالفعل فى التغلب على العديد من المشاكل إلا أن نشوء الاشتراكية فى أكثر الدول الرأسمالية تخلفا، وحصار العالم الرأسمالى للنظام الجديد إثر ولادته، والطبيعة الخاصة بالدولة الروسية والتقاليد والثقافة الروسيتين، ولدول شرق أوروبا

ودول شرقى آسيا حيث قام هذا النظام، قد أثرت على الاختيارات السياسية والتنظيمية للنظام الوليد. وواجه النظام الاشتراكى العديد من الصعوبات لبعض الوقت كنتيجة لاعتبار النموذج السوفييتى- وهو الذى اختير نتيجة لظروف خاصة بالدولة الروسية وكنتيجة لظروف الحصار الاقتصادى نموذجا أوحد للبناء الاشتراكى.

ورغم النجاحات التى تحققت فإن العديد من المجتمعات الاشتراكية لم تزل تعانى مشاكل متعددة وعلى الأخص كنتيجة لتخلفها السابق وكنتيجة لأنها لم تجد حتى الآن حلا ناجحا لمشكلة ديموقراطية الحكم وإيجاد الأشكال التنظيمية المناسبة للمشاركة الفعلية للشعب فى القرارات والاختيارات التى تتخذها السلطة المركزية.

١٠- وبغض النظر عن مدى نجاح المجتمعات الاشتراكية فى بناء نظام جديد خال من الاستغلال، يتفوق على النظام الرأسمالى، ويشبع أكثر فأكثر الحاجات المتنامية للإنسان بما فى ذلك حاجته للمشاركة الفعالة فى القرارات المتعلقة بمصيره، ويطلق طاقاته الإنتاجية والخلاقة، فإن القضية التى نحن بصددها تتعلق بما إذا كان الاختيار الاشتراكى يمكن أن يتعارض بشكل أو آخر مع الاختيار الإسلامى. أو أن الإسلام كما سبق القول يمكن أن يحتوى فى داخله أى أسلوب من أساليب الإنتاج وأى تنظيم اقتصادى اجتماعى .

لا نرى فى أى من أسس الاشتراكية، الملكية العامة لوسائل الإنتاج، والتخطيط القومى الشامل، وتوزيع الناتج القومى على أساس مدى المشاركة فى إنتاجه، وإنهاء استغلال الإنسان للإنسان، والسعى لإشباع الحاجات المتنامية للشعوب بدرجة أكمل وأكمل عن طريق إنماء الإنتاج الاشتراكى، ما يتعارض بحال من الأحوال مع الإسلام. ولايحتج فى هذا المجال بأن الإسلام قد قبل وأباح وأحل أشكالا أخرى من أشكال الملكية (وعلى الأخص الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج) أو أن الإسلام قد أباح الاتجار وأشكالا مختلفة من أشكال المضاربة. ولتوضيح وجهة نظرنا نبين أن الإسلام لم يحرم امتلاك الرقيق حتى وإن حث على عتق العبيد، ولم يحرم امتلاك الإماء وما ملكت أيمان المسلمين من نساء ومع ذلك فإن المجتمعات الإسلامية المعاصرة قد حرمت خلال القوانين الوضعية مالم يحرم بواسطة الدين. ويعنى ذلك من وجهة نظرنا أن إباحة شكل من أشكال الملكية فى مرحلة معينة من مراحل المجتمع الإسلامى لايمنع تحريمها فى مرحلة أخرى من مراحل التطور إذا كان ذلك التحريم يتضمن مصلحة لمجموع المسلمين.

إننا لا نذهب إلى أن الإسلام هو ذو طابع اشتراكى كما يدعى البعض ولكننا لاندعى أيضا أن الإسلام يتبنى أسلوبا معينا من أساليب الإنتاج دون غيره. ونعتقد

بعدم وجود تعارض مابين الاختيار الإسلامى وأى من الخيارين الرأسمالى أو الاشتراكى. ولانقر بأن هناك تكوينا اقتصاديا- اجتماعيا معينا يطلق عليه لفظ النظام الإسلامى.

١١- إن أغلب المجتمعات الإسلامية تواجه اليوم مشكلة التخلف والتبعية. وإحدى قضاياها الأساسية هى اختيار الأسلوب الأفضل لتحقيق تنمية مستقلة تصفى بنى التبعية وتقيم بنى الاستقلال الكامل والعدل الاجتماعى وتحافظ على وتجدد الهوية الحضارية لهذه الشعوب. مثل هذه التنمية لابد أن تتبنى الاعتماد على النفس وتتجه للوفاء بالحاجات الأساسية للشعوب سواء منها الحاجات المادية أو الثقافية والمعنوية، وتستند إلى المشاركة الشعبية وتعتمد على التكنولوجيا الملائمة وتبنى قاعدة علمية تكنولوجية وطنية.

وفى الظروف المعاصرة يصعب تصور أن تتم تنمية حقيقية دون إصلاحات اجتماعية جذرية ودون دور هام للصناعة الحديثة التى تنفصل فيها أدوات الإنتاج عن العمل. ويصعب إذاً إمكان تجنب الاختيار بين أسلوب إنتاج يعتمد على الملكية الفردية لأدوات الإنتاج بصفة أساسية (أى بالاعتماد على أسلوب الإنتاج الرأسمالى فى الأساس)، وبين أسلوب إنتاج تلعب فيه الملكية الاجتماعية الدور الأساسى والقيادى ويتم فيه توزيع العائد على أساس مشاركة العاملين فى العملية الإنتاجية (أسلوب الإنتاج الاشتراكى فى الأساس). وإذا كان كاتب هذه السطور ينحاز إلى الاختيار الاشتراكى باعتباره أقدر على تحقيق تنمية حقيقية لصالح الجماهير، فإنه يدرك ويعى أن اختيارا من هذا النوع يتأثر بالموقف الطبقى للجماعات المختلفة. وأن التركيب الطبقى للسلطة هو عامل حاسم فى اختياراتها لاستراتيجية التنمية المطبقة فعلا. ويبدو له أن بعض الإسلاميين، يدافعون عن الاختيار الرأسمالى باسم «النظام الإسلامى». إن القول بأن النظام الإسلامى مؤسس على التقوى وخوف الله فى السر والعلن وأنه يزاوج مزاوجة عضوية بين العبادات والمعاملات وأنه يعتبر الإجادة فى العمل جزءا من عبادة الفرد لربه وغير ذلك لايغير شيئا من طبيعة النظام ومن حقيقة أن «قوة العمل» تشترى وتستخدم من أجل الحصول على فائض القيمة والربح. ونشير فى هذا الإطار إلى أن العديد من الرأسماليين فى الغرب لاتنقصهم التقوى ولاخوف الله. كما أن سلوكيات العمل فى مثل هذه المجتمعات تتصف بالانضباط وحب الإتقان والإجادة. وإن العديد من الرأسماليين ينفقون جزءا هاما من أموالهم فى أعمال البر بما فى ذلك إنشاء مؤسسات للخدمات الاجتماعية وللبحث العلمى وغير ذلك. إن هذه الحقائق جميعا

لاتغير من طبيعة نمط الإنتاج ولاتمنع التناقض بين العمل ورأس المال.

إن القول أيضا بأن الإسلام يحارب الاحتكار لايضيف شيئا ولايمنع إمكان نمو الاحتكارات حتى فى العالم الإسلامى، ونود فى هذا المجال أن نشير إلى أن الولايات المتحدة الأمريكية هى الدولة التى أصدرت أهم التشريعات المضادة للاحتكار. ولم يمنع ذلك الاقتصاد الأميركى من أن يقع تحت سيطرة عدد محدود من الشركات العملاقة.

كما أن تحريم الربا والاعتماد على المشاركة كبديل عن الاقتراض لايغير من طبيعة نظام الإنتاج. إن قضية الفائدة أو المشاركة تتعلق بالعلاقة بين الرأسماليين وتنظيم وتوزيع فائض القيمة بينهم. فحيث توجد الفائدة فإن ذلك يعنى أن فريقا من الرأسماليين سوف يحصل على قدر محدد مقدما من فائض القيمة بغض النظر عن حجم الربح. وعلى العكس فى حال تحريم الفائدة فإن ذلك سوف يعنى فقط أن أيا من الرأسماليين لن يحصل على قدر محدد مقدما من الفائض وإنما سيصبح كل الرأسماليين المشاركين فى المشروع شركاء فى الربح أو الخسارة. إن انتفاء الفائدة لايعنى انتفاء الاستغلال الرأسمالى. وسوف يبقى هدف الشركاء فى المشروع تعظيم الفرق بين قيمة الإنتاج وبين مايدفعونه من أجور أو بمعنى آخر تعظيم فائض القيمة.

ونود فى هذا المجال أن نشير إلى أن الشعار الذى يرفع باسم «الحاكمية لله» قد رفع فى مصر بصفة خاصة ضد التشريعات الاشتراكية، وضد مصادرة الملكية الرأسمالية لصالح إنشاء وبناء القطاع العام. ولم يزل العديدون يرفعون هذا الشعار بوعى ضد أى محاولة للتغيير الاجتماعى عن طريق «التشريع». ودفاعا عن كل أشكال الملكية الاستغلالية مادامت كانت قد أقرت (وهو أمر طبيعى) بواسطة الإسلام والمسلمين. ونعود مرة أخرى لنؤكد على أن صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان تعنى قابلية الإسلام لاحتواء أكثر من تكوين اقتصادى واجتماعى بما فى ذلك النظام الاشتراكى.

الفئات المرسلة فى مصر المعاصرة

دكتور : حسن الساعاتى

تمهيد

الفئات المرسلة مجموعات متوسطة ودنيا من الطبقة المتوسطة، مكنتهم مواهبهم ومهاراتهم من تحقيق شهرة وثقة بين المواطنين، أتاحت لهم مكاسب كبيرة، جعلت منهم شريحة اقتصادية اجتماعية فى المجتمع، وهى شريحة الألفونيرات، الذين يملك الواحد منهم آلافا من الجنيهات المصرية والدولارات والعملات الحرة الأخرى، التى يستثمرونها بشتى الطرق، وبخاصة كودائع فى المصارف العربية والأجنبية والوطنية. وتتكون هذه الفئات المرسلة من المهنيين، وعلى رأسهم الأطباء والمهندسون ومن يعار أو يتعاقد فى الدول العربية البترولية من أساتذة الجامعات وخريجيها، ومن تباع مؤلفاتهم فى نطاق واسع، وتحقق للواحد منهم بضعة آلاف من الجنيهات كل عام، فيستثمر منها جزءا بإيداعها فى أحد المصارف.

ومنذ أن بدأ الانفتاح الاقتصادى بعد حرب سنة ١٩٦٧، فى شكل مقنع من تجارة الشنطة، ثم بعد حرب سنة ١٩٧٣، فى شكل سافر من تجارة البوتيكات والسلع الاستهلاكية المستوردة، وبخاصة بعد أن ألغيت قيود السفر والإقامة خارج البلاد، تكونت فئات مرسلة أخرى من العمال والفلاحين، الذين استطاعوا بعرقهم العودة إلى قراهم، ومعهم من العملة الحرة ماجعل بعض هذه القرى مجالات رائجة لتحويل العملة، وبخاصة كلما ضاق الخناق على تجار العملة فى القاهرة والأسكندرية. ولهذه الفئات المرسلة الجديدة أساليبهم فى استثمار الفائض عن حاجاتهم، وعلى رأس هذه الأساليب شراء الأراضى الزراعية وأراضى البناء، وامتلاك سيارات النقل والانتقال، وآلات الحرث والرى والجرارات والجرافات، فضلا عن الإيداع فى المصارف، وشراء الحلى من الذهب؛ ولكنهم لايتخذون من ذلك سلك مهنة لهم، فلهم مهنهم.

ولما كانت هذه الفئات لاتملك من المال رءوسا كبيرة، تجعلها تنضم بسهولة إلى فئة الرأسماليين من المليونيرات، الذين يحققون كل عام أرباحا متعاظمة، من اتخاذهم من رأس المال وتنميته مهنة تشغل أذهانهم وتتوفر عليها أنشطتهم، فتصبح الرأسمالية بالنسبة إليهم سلك مهنة، تشكل أسلوب حياتهم وتؤثر فى معاملاتهم، فقد استصوبنا تسميتها الفئات المرسلة، تمييزا لها عن فئة الرأسمالية ولكثرة الفئات المرسلة فى

المجتمع المعاصر، بل أيضا ميلها إلى التكاثر تدريجيا، ولما كانت أساليبهم فى استثمار مدخراتهم محدودة، فقد أصبحت الرسملة نظاما اقتصاديا اجتماعيا، تتحكم فيه ضوابط شتى من القيم والأعراف والقوانين، كما أصبح يؤثر فى النظم الاقتصادية والاجتماعية الأخرى ويتأثر بها فى الوقت ذاته. ولما كان الادخار المصرفى ركيزة نظام الرسملة فى مصر فى العصر الحاضر، فإن ذلك يجعلنا نتقصى ظاهرة الادخار فى المجتمع المصرى من جوانبها المختلفة.

ظاهرة الادخار فى المجتمع المصرى :

الشائع عن المصريين أنهم شعب يعيش ليومه ولايفكر فى غده، وذلك على الرغم من الحكمة الشائعة بينهم: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً» وعلى الرغم من أن القرآن الكريم ينهى عن البخل والإسراف فى قوله تعالى: **(ولاتجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولاتبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسوراً)** ويجعل من صفات عباد الرحمن أنهم: **(إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما)** فالاعتدال فى الإنفاق يُمكّن من الادخار، والادخار إذا حال عليه الحول يُمكّن من إخراج الزكاة تكافلا اجتماعيا، ومن أدّى الزكاة فقد أقام ركنا من أركان الدين، وصار له مكان عظيم عند الله، لأنه انتصر على شهوة حب المال، واقتطع منه الحق المعلوم للسائل والمحروم. أما العامة فيدركون جيدا حكمة المثل القائل: «القرش الأبيض ينفع فى اليوم الأسود»، ولكنهم، مع الأسف، لايعملون به؛ لأن سمة الادخار ليست من خصائصهم، التى من أبرزها الإنفاق الخارج عن الطاقة. وقد لاحظ ذلك عبد الرحمن بن خلدون، وعزاه إلى عوامل طبيعية، وهى الموقع والسطح وحرارة الهواء، فقال: «واعتبر ذلك أيضا بأهل مصر... كيف غلب الفرحُ عليهم والخفةُ والغفلةُ عن العواقب، حتى إنهم لايدخرون أقوات سنتهم ولاشهرهم، وعامةُ مأكلهم من أسواقهم.»

وفى كتابه القيم **حاضر المصريين أو سر تأخرهم**، الذى ألفه محمد عمر فى مطلع القرن الحالى، على مثال كتاب سر تقدم الانجليز السكسونيين، الذى وضعه المؤرخ الفرنسى «دى مولان» وترجمه أحمد فتحى زغلول، كتب عن الأغنياء أنهم فى الغالب مسرفون متلافون، مضيعون لثرواتهم الموروثة عادة فى الملذات وحب الظهور، ويقول عن شبابهم: «وأنت لو تأملت فيهم لوجدتهم يهتمون بالأقطار النائية، ويحلمون دائما بالسفر إليها، حيث ينفقون القناطير من الذهب فى طرق الفساد، فعدمت بذلك منفعتهم المرجوة للبلاد، وعدمت فيهم الحماسة القومية...» وعند تناوله أحوال الوسط من الأمة، تعمق حياة المستخدمين وقال إنهم: «يشكون من حالتهم المعيشية. وما

شكواهم فى الحقيقة إلا من تبذيرهم وإسرافهم بلا ضابط حتى فاقوا الحد عن بقية أفراد الأمة. وقد فاقوا غيرهم فى التورط فى الدين على اختلاف درجاتهم ومُرَتَّباتهم.» ويعلل ذلك بعدم تعويدهم على الاقتصاد، وخضوع عقولهم للمبدأ الفاسد: «اصرف مافى الجيب يأتيك مافى الغيب.»

ومما لاشك فيه أن التقلبات الاقتصادية، التى مرت بها مصر فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر والعقدين الأولَيْن من القرن العشرين، وبخاصة فى سنوات الحرب العالمية الأولى وثورة الشعب المصرى فى سنة ١٩١٩، قد أسهمت فى إيقاظ وعى الأمة بأمور كثيرة متشابكة، بعضها مرتبط بالاستعمار الاقتصادى من قبل أصحاب المشروعات الاستثمارية، الذين يستنزفون خيرات البلاد، مستغلين جهلَ عامة الشعب وغفلةَ أغلبية المثقفين وضعف الموظفين اليائسين؛ وبعضُها الآخر متعلق بالاستعمار السياسى، سواء من قبل أصحاب الامتيازات الأجنبية الذين استغلوها ضد مصالح المواطنين أسوأ استغلال أو من قبل الانجليز المحتلين الذين كان همُّهم وأَدَ كل ما يُفسِحُ الطريق أمام التحرر أو يساعد عليه. وقد أشار رفعت السعيد إلى رد فعل الشعب على هذه المواقف فى كتابه عن الحركة الاشتراكية فى مصر، فى الربع الأول من القرن العشرين، فقال: «لكن السخط كان يتجمع فى نفوس الموظفين، فإذا ما انتفض الشعب فى عام ١٩١٩ سارع الموظفون ليفجروا هم أيضا سخطهم إضرابا واعتصاما ورفضا للتعاون مع المحتلين. والتحكم الأجنبى فى الاقتصاد يثير غضب النواة الرأسمالية الوليدة. لكنها ضعيفة اقتصاديا وأقصى ماتتمناه أن يُسْمَح لها بالمشاركة فى جنى الأرباح؛ ومع ذلك فهى تظل أيضا تَخْتَزِنُ السخط وتخشى من المواجهة حتى يثور الشعب، لكن هناك جناحا من هذه الطبقة يرفض التهادن ويرفع صوته بالاحتجاج، وهو الجناح الممثل للفئات الدنيا من الطبقة الوسطى، أو كما أسميناه سابقا جناح الوطنية الصادقة، وهو يضم صغار التجار ومتوسطيهم، والمثقفين الليبراليين، وبعض الفئات الدنيا من النواة الرأسمالية، وبعض متوسطى الملاك الزراعيين، وأصحاب المهن الحرة من المحامين والأطباء والمعلمين وبعض ضباط الجيش.»

ويلفت النظر فى هذا الاقتباس، أن صاحبه يعتبرُ أصحاب المهن الحرة الذين حصرهم، فئة من الفئات الدنيا من الطبقة المتوسطة، لأن أغلبية هذه الفئة فى عصرنا الحاضر قد أصبحت هى الفئة المتوسطة من الطبقة المتوسطة، التى ذكرنا فى التمهيد السابق أنها من الفئات المرسملة فى مصر المعاصرة. هذه الفئة ومن ينتمى إليها من كبار الموظفين ومتوسطيهم، فضلا عن الفئات المستثمرة الأخرى، هى التى اتجه إليها رواد الاقتصاد

المصرى من الاقتصاديين المصريين، وعلى رأسهم طلعت حرب، عند إنشاء بنك مصر، أول بنك وطنى يقوم برءوس أموال مصرية سنة ١٩٢٠؛ وكان من أهم أهدافه الاستثمار فى الميدان الصناعى لتنمية الصناعات الوطنية. فقد شجعت هذه المؤسسة الاقتصادية الوطنية كثيرا من المصريين على الادخار، وعلى استثمار مدخراتهم فى التنمية الصناعية، بدلا من شراء الأراضى الزراعية الشاسعة، التى كانت تضفى عليهم تقديرا اجتماعيا عظيما، وترفع بعضهم فوق بعض وفوق غيرهم درجات، فضلا عما كانت تدره عليهم من دخل سنوى كبير. وقد ساعد على انصرافهم تدريجيا عن الاستثمار فى الزراعة إلى الاستثمار فى الإيداع المصرفى والاستثمار فى الصناعة، هبوط أسعار الحاصلات الزراعية الذى امتد إلى فترة طويلة، من جهة، وازدياد أرباح المشروعات الصناعية من جهة أخرى.

لقد كانت صناديق التوفير التابعة لمصلحة البريد، ملاذ الراغبين فى الادخار من الفئات المتوسطة والفئات الدنيا من الطبقة المتوسطة، منذ أوائل القرن العشرين، حتى لقد بلغت جملة الودائع فى هذه الصناديق، على مستوى القطر كله ٦٢٦ ,٧٨٧ جنيها مصريا فى سنة ١٩١٤، التى نشبت فيها الحرب العالمية الأولى. ولئن دل ذلك على شىء فإنما يدل على وجود رغبة فى الادخار لدى هذه الفئات، وإن كانت محدودة فى بدايتها. لكنها تعاظمت مع الزمن وتوالى الأحداث السياسية والاقتصادية، والتحرر تدريجيا من الخوف من أن تكون فوائد الودائع المعروفة نسبتها مقدما حراما؛ وذلك بعد نشر فتاوى للشيخ عبد العزيز جاويش، الذى حللها على أساس أنها ليست أضعافا مضاعفة كربا الجاهلية، والشيخ محمد رشيد رضا الذى أفتى بتحليلها لأنها ليست نظير آجال تؤخر لها الودائع كديون، وبذلك تكون مخالفة تماما لربا النسيئة المحرم فى القرآن، والشيخ محمود شلتوت الذى أجازها فى مجلة البريد. ومما تجدر الإشارة إليه، أن ودائع البنوك زادت من قرابة ١٠ ملايين جنيه مصرى سنة ١٩١٤، إلى قرابة ٢٥ مليونا سنة ١٩١٧، وذلك نتيجة الرواج الاقتصادى فى سنوات الحرب، بسبب هبوط الواردات، وارتفاع أسعار الصادرات، ورواج تجارة القطن وارتفاع سعره، وإنفاق الجيش البريطانى فى مصر. وكان من نتائج توقف تصدير الذهب فى هذه الفترة أن أصبح متاحا لجميع طبقات الشعب، وبخاصة الفئات المتوسطة والدنيا من الطبقة المتوسطة والفئة العليا من الطبقة الدنيا، التى كانت ولاتزال تفضل اقتناء الذهب فى شكل حلى، وهى ظاهرة للتوفير منتشرة بينهم. وفضلا عن ذلك، اشتد إقبال صغار الفلاحين والأجراء على شراء مساحات متناهية فى الصغر من الأراضى الزراعية. وكان هذا

الشكل الجديد من التوفير عن طريق امتلاك أراض زراعية جد صغيرة، مسئولا عن انتشار ما صار يعرف بالملكية القزمية، التى أصبحت مؤشرا يدل بوضوح على سوء توزيع الملكية الزراعية فى الريف المصرى؛ وذلك بالمقارنة بالملكيات المتوسطة والكبرى، وجملة مساحتها أكثر من مليونى فدان، يملكها ١٢٫٥٥٩ مالكا، بنسبة ٢٪ من الملاك، بينما يملك ٢٫٢٨٤٫٥١٣ فلاحا، ونسبتهم ٩٨٪ من جملة الملاك، مليونين من الأفدنة. ومما زاد الملكية القزمية بروزا بشكل صارخ، تفتتها المستمر تنفيذا لشريعة الميراث الإسلامية.

وقد كانت الأفكار الاقتصادية الهادفة إلى الاستثمار المصرفى فى شكل مشروعات صناعية شتى، هى الشغل الشاغل لمؤسسى بنك مصر، الذين وظفوا ودائعه وجزءا كبيرا من حسابات المودعين الجارية، فى مشروعات صناعية وأخرى خاصة بالنقل والسفر، وكانت فوائد الودائع وأرباح أسهم الشركات المنفذة لهذه المشروعات مشجعة على زيادة المستثمرين، على اختلاف فئاتهم من رأسمالية إلى مرسملة. وقد كادت مكائد البنوك الأجنبية، وبخاصة البنك الأهلى المصرى ذو الإدارة والمستثمرين الأجانب بنسبة عالية، تفلح فى إعلان إفلاس بنك مصر، فى أواخر سنة ١٩٣٩، التى بدأت فيها الحرب العالمية الثانية التى أتاحت الفرصة لإحداث الذعر بين عملائه؛ الذين تزاحموا على أبوابه لسحب أرصدتهم، وعجز البنك عن تلبية مطالبهم الفورية، لولا جرأة الحكومة المصرية، حينئذ، وموقفها الحاسم بإقراضه المال الذى نجح فى تغطية مركزه المالى، الأمر الذى طمأن العملاء، وعمل على استقرار ظاهرة الادخار فى المجتمع المصرى، وبخاصة لدى الفئات المرسلة، التى توافر لديها المال بتعبها وكدها وعرقها.

الرسملة وثورة يوليو:

كانت السمة البارزة للاقتصاد المصرى عقب الحرب العالمية الثانية، الرواج فى كل مجال من مجالات الاستثمار، الأمر الذى حفز جمعية الاخوان المسلمين نفسها، على الدخول فى أنشطة مشروعات استثمارية، أقبل على شراء أسهمها عدد كبير من أعضائها، كما شجع أيضا على قيام الجمعية التعاونية للبترول التى أقبلت أغلبية من الفئات المرسلة على شراء أسهمها، التى كانت تدر أرباحا خالية الضرائب بلغت ٦٪ سنويا من قيمة الأسهم. وقد كان حريق القاهرة، الذى كان ضحيته بضعة بنوك أجنبية قليلة، تجربة عملت على استقرار نظام التعامل المصرفى، حيث إن أحدا لم يضار نتيجة الحريق، وتبين أن النظام المصرفى دقيق الضبط ومنيع ضد الكوارث. وتأكد ذلك بوضوح فى حركة التمصير، التى شملت كل الأنشطة والمشروعات الثقافية والاقتصادية

البريطانية والفرنسية والبلجيكية، وفق قوانين التمصير لسنة ١٩٥٧، بعد الخروج من مأزق العدوان الثلاثي على مصر في ٢٩ أكتوبر ١٩٥٦.

وماكادت تمر أربع سنوات على التمصير، حتى تلقى الاقتصاد المصرى ضربة قاصمة على شكله الرأسمالي، بصدور القرارات الاشتراكية في ٢٦ يوليو سنة ١٩٦١، التى تضمنت «التأميم الشامل لقطاع الأعمال المنظم وفرض الحراسات مع تقييد التعويضات للمصريين بحد أقصى منخفض.» ويمضى على الجريتلى بعد هذه العبارة قائلا: «أضف إلى ذلك استئثار الحكومة بالاستثمار الجديد في القطاع الصناعى وفى التجارة الدولية وحظر ارتياد جانب كبير من الأنشطة على الأفراد.» ويزيد الأمر توضيحا فيقول في الحاشية عن ذلك: «فرضت الحراسة، وهى إجراء بغيض قاس، بين ١٩٦١ و ١٩٦٦ على ٤٠٠٠ أسرة أجنبية ومصرية. وقد سلم للإصلاح الزراعى من الأراضى التى تناولتها الحراسة نحو مائة ألف فدان وزهاء ٧٠٠٠ عقار ونحو ٣٣ مليون جنيه من الأوراق المالية و ١٠٠٠ منشأة. وتقرر سنة ١٩٦٤ وبعد ذلك، أيلولة تلك الأموال إلى الدولة مقابل تعويض بحد أقصى ١٥ ألف جنيه.» وقد كان من نتيجة هذه الإجراءات والإجراءات الاقتصادية الأخرى المصاحبة، كسيطرة الحكومة على توجيه مدخرات البنوك وشركات التأمين بعد تأميمها، هبوط المدخرات المحلية بالأسعار الجارية من ٢٢٦ مليون جنيه سنة ١٩٧٠/٧١ (٧,٣٪ من الناتج الاجمالى) إلى ١٨٣ مليون جنيه سنة ١٩٧١/٧٢ (٥,٦٪). ويعلق على الجريتلى على ذلك بأن هذا الانخفاض ظاهرة خطيرة، لأن الانطلاق في طريق التنمية يتطلب معدلا للادخار لايقل عن ١٥٪ من الناتج الإجمالي. ويضيف قائلا: «ويتضح من تفصيل مصادر الادخار في مصر لسنة ١٩٧٥ أن ادخار القطاع العائلى لم يجاوز ٥٤ مليون جنيه، وكان الادخار الخاص ١٠٠ مليون على أقصى تقدير.»

ونستطيع أن نقول إن ثقة الكثيرين ممن كانوا يرغبون في الادخار من الفئات المرسلة، قد اهتزت إن لم تكن قد فقدت. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ظهرت قوانين مختلفة تجرم الاشتغال في أكثر من عمل على موظفى الدولة والقطاع العام، وتحدد الحد الأقصى لما يتقاضونه نظير الأعمال الإضافية، فضلا عن فرض ضريبتى الأمن القومى والجهاد علاوة على ضريبة الدفاع. فكان لذلك أثره فى كف الفئات المرسلة من الموظفين عن الادخار. فاتجه القادرون منهم إلى الادخار بشراء أراضى البناء بالتقسيط فى مدينة نصر ومنطقتى شرق المعادى (دجلة) وغربها وشمالها، ومناطق أخرى فى القاهرة والاسكندرية، فى المندرة والمعمورة شرقا وفى العجمى غربا.

وكان ادخارا مثمرا بشكل خيالى، إذ ارتفعت أسعار أراضى البناء فى قرابة عقدين ونصف، منذ سنة ١٩٦١، من حوالى ثلاثة جنيهات للمتر المربع (أو أقل بكثير فى العجمى) إلى حوالى ثلاثمائة جنيه.

ولاشك أن ذلك كان نكسة كبرى للادخار المصرفى من قبل الفئات المرسلة، بعد أن كانت جذوره ممتدة قوية. ويمكن تصور شعور هذه الفئات، عندما تم الاستيلاء على ودائع الكثيرين منهم لأسباب سياسية، ونشرت أسماؤهم فى الصحف اليومية بجانب أسماء كبار المودعين من الأغنياء. فلما وقعت الهزيمة فى يونيو ١٩٦٧، وبدأ الحكم سياسة إرضاء الشعب ببعض التيسيرات الاقتصادية، كالتغاضى عن تجارة الشنطة التى اتخذت شكلا منظما جوا وبحرا، بدأ نوعان من الاستهلاك، أحدهما ملهوف على شراء سلع أجنبية طال الحرمان منها، واشتدت الرغبة فيها لجودتها بالمقارنة بالسلع المحلية، والثانى: يائس من قبل أولئك الذين اعتقدوا بأن النظام الثورى قد قضى على طموحهم وتطلعهم. ووجد هؤلاء وأولئك مطالبهم فى السوق السوداء التى راجت الى درجة كبيرة؛ وبخاصة لأن الدولة لم تخطط لأداء دور التاجرالوسيط، الذى يستورد سلعا ضرورية، وفق التغير الاجتماعى الذى حدث نتيجة انتشار العدالة الاجتماعية، بالتزامها تعليم شبابها من الجنسين تعليما عاليا بالمجان، ثم تشغيلهم بقرارات جمهورية تفرضهم على الوزارات والمصالح الحكومية وكذلك على القطاع العام. ومن هذه السلع على سبيل المثال الأدوات الكهربائية المنزلية، وقطع الغيار الخاصة بها، وقطع الغيار الخاصة بالسيارات، فضلا عن أدوات التجميل والملابس الجاهزة، التى أصبحت المرأة المتعلمة الكاسبة تستشعر حاجة ماسة إليها، فى ضوء الانفتاح الإعلامى الذى أوجده التليفزيون المصرى منذ بداية الستينيات. والحق أن تهريب السلع الأجنبية إلى داخل القطر، كان موجودا حتى قبل القرارات الاشتراكية، وكان مصدره ليبيا الملكية، وسوريا قبل الوحدة وأثنائها، ولبنان، ثم اليمن أثناء حرب تحريرها بعد إعلان تلك القرارات. وكان هذا التهريب يغذى السوق السوداء وفق الحاجة، وكان لهذه السوق أماكن ظاهرة فى القاهرة والاسكندرية وبعض المدن الأخرى، كما كانت لها شقق مخصصة غاصة بشتى الأدوات الكهربائية وقطع الأثاث الترفية.

الفئات المرسلة والعمل خارج البلاد والاقتصاد المصرى:

لقد بدأ عمل المصريين فى الدول العربية بعد الحرب العالمية الثانية، وكان فى شكل إعارات جد محدودة من المعلمين، ليقوموا بالتدريس فى مرحلتى التعليم الابتدائى والثانوى والفنى، فى المملكة العربية السعودية، وسوريا، ولبنان، وإمارات الخليج

العربى والكويت، وليبيا، والسودان، وكان ذلك خدمة ثقافية لهم، تتحمل العبء الأساسى فيها وزارة المعارف (التعليم الآن)، التى جعلت تنظيم هذه الاعارات والإشراف على المعارين خارج البلاد، من اختصاص الإدارة العامة للثقافة، التى كان لها فى تلك الدول العربية مايعرف بمكاتب البعثات التعليمية، تقوم بمهمة الإشراف على المعارين إليها. وكان هؤلاء المعلمون أمشاجا من أبناء الطبقة المتوسطة والطبقة العمالية والفلاحية، الذين أصبح بعضهم من الفئة المرسملة الأولى. ومع تدفق البترول التدريجى فى أغلب هذه الدول العربية، اتسع نطاق التعليم فيها إلى درجة إنشاء الجامعات وتزايد الطلب على المعارين من وزارة التربية والتعليم، كما بدأت إعارة بعض أفراد هيئات التدريس فى الجامعات المصرية، وذلك فى العقدين الخامس والسادس من القرن العشرين. وترتب على ذلك زيادة أفراد الفئة المرسملة الأولى.

وعندما رأى الحكم بعد هزيمة ١٩٦٧، فتح باب العمل خارج البلاد بحذر، أصبحت الهجرة الخارجية ظاهرة لافتة للنظر، بعد أن كانت حالات فردية محدودة لأشخاص رأوا أن بعد النظر يحتم عليهم مغادرة البلاد، وانتهاز فرص العمل المتاحة لهم فى الخارج، وبخاصة فى الدول الأوروبية والأمريكية وفى استراليا، بعد أن لمسوا الفساد السياسى والإدارى الذى أخذ يستشرى مع بداية النصف الثانى من العقد السادس من القرن الحالى. وبعد انقلاب مايو ١٩٧١، الذى اعتبره من قام به ثورة تصحيحية لإطلاق الحريات، زاد الإقبال على العمل خارج البلاد، وبخاصة من قبل الفلاحين والعمال، فى الأعمال الكثيرة المتزايدة التى أتاحتها عمليات التنمية السريعة فى دول البترول العربية. وما أن وضعت حرب ١٩٧٣ أوزارها، ومحى عار هزيمة ١٩٦٧، حتى فتح باب العمل فى الخارج على مصراعيه، وبدأ مايعرف بالانفتاح الاقتصادى، الذى واكبه إلغاء القيود على سفر المصريين وهجرتهم المؤقتة أو الدائمة، بل أتيح لمن حصل على الجنسية من الدول الأجنبية الاحتفاظ بالجنسية المصرية، وصار العاملون بالخارج يعدون بالملايين وليس بعشرات الألوف. وكان من جراء ذلك، أن زادت الفئات المرسملة، بعد أن تضمنت العمال والفلاحين، وتزايدت بالتالى تحويلاتهم من العملات الحرة، التى رفعت نسبة الودائع فى المصارف المصرية والأجنبية، التى انتشرت فى القاهرة والإسكندرية وبعض المدن الرئيسية الأخرى؛ وبخاصة بعد أن منحتها الدولة تسهيلات مشجعة، كما ألغت القيود التى كانت مفروضة على تحويل العملة الحرة أو الدخول بها فى البلاد.

وهنا ظهرت مشكلة تغيير النقد المصرى بنقد أجنبى، وهى مشكلة مازالت تجابه الاقتصاديين فى مصر. وقد شجعت التيسيرات الاقتصادية التى بدأت مع سياسة

الانفتاح، التى انتهجتها الدولة عقب حرب ۱۹۷۳، على ظهور أفراد ومجموعات انحصرت جهودها فى تغيير العملة. وكانت الدولة نفسها تدفع، بإجراءاتها الاقتصادية اللامعقولة، من لديهم النقد الحر إلى التعامل معهم، للحصول على سعر عال لها بالنقد المصرى. هذا من جهة ومن جهة أخرى زاد الطلب على النقد الحر من قبل التجار الذين يريدون الاستيراد بدون تحويل عملة. وشجع ذلك الفئات المرسلة على تغيير جزء من مدخراتهم والحصول على أعلى سعر لها بالجنيهات المصرية. ونشط المشتغلون فى عمليات تغيير المدخرات، حتى أصبحوا يتصيدونها فى المنبع، أى من أصحابها فى الدول العربية التى يعملون فيها، يحفزهم على ذلك تعاظم الطلب على النقد الأجنبى، وبخاصة الدولار الأمريكى، نتيجة عوامل شتى غير خافية على ذوى الخبرة. وقد نجم عن الانفتاح الاقتصادى أيضا، انتشار «البوتيكات» و «السوبر ماركتس» فى القاهرة والاسكندرية وبعض المدن الكبرى، وتعاظم الإقبال على شراء السلع المستوردة، وتكونت عادات استهلاكية جديدة لدى عدد كبير من السكان، وصارت الفئات المرسلة على رأس قائمة المستهلكين. وخفت أحمال العاملين القادمين من الخارج، فيما عدا الأجهزة الكهربائية رخيصة الثمن فى الدول العربية. وظهرت مشاكل متنوعة أخرى اضطرت الحكومة إلى التدخل بإصدار القرارات الاقتصادية، ثم القرارات التكميلية التى تصحح مسارها وتعالج آثارها. وقد كانت هذه القرارات موضوع المقال الأول فى صحيفة الأهرام، يوم الجمعة الماضى، بعنوان: «القرارات الاقتصادية: ما لها وما عليها». ولعل أبرز ماجاء فيها، قول كاتبها: «لقد أبدت الحكومة قدرا كبيرا من المرونة فى الاستماع إلى وجهات نظر المعارضين لهذه القرارات ودراستها ثم الاستجابة الى مارأته عادلا وضروريا من خطوات الإصلاح. فصدرت القرارات التكميلية، وسوف يصدر المزيد منها خلال الفترة القادمة، لسبب منطقى وهو أن هذه القرارات التكميلية أو التصحيحية، كما يحلو للبعض أن يطلق عليها، تتسق مع سياسة الدولة الاقتصادية العامة التى تستهدف تشجيع الاستثمار المنتج فى بلادنا، وجذب الاستثمارات لمصر وللمشاركة فى حل مشاكل المجتمع المصرى.»

خاتمـــــة

إن هدفنا فى ورقة البحث هذه، لفت النظر إلى ظاهرة الفئات المرسملة فى مصر فى العصر الحاضر، وأثرها فى المجتمع المصرى من النواحى الاقتصادية والاجتماعية. ولئن كانت النواحى الاقتصادية البحتة ليست من اختصاصنا، فإننا نكتفى هنا بضرورة التركيز عليها وبحثها حجما، وثروة، واستثمارا ادخاريا، فى المصارف وفى المشروعات الإنتاجية. وكذلك بالتوصية بحماية المستهلكين من سوء الإنتاج المحلى وغلاء أسعاره إلى درجة مبالغ فيها، لأن ذلك يجعلهم يعزفون عنها ويصبحون ملهوفين على شراء المستورد المهرب فى السوق السوداء. هذا من جهة، ومن جهة أخرى نوصى بالإكثار من المشروعات الاستثمارية الإسلامية، أى التى تدار وفق المبادىء الإسلامية الخالية من الفوائد الربوية، لكى تستقطب أولئك الذين مازال هذا الأمر الخاص بالفوائد يقلقهم أشد القلق، هذا وقد آن الأوان أن يلقى المسئولون بالا إلى التغير الواضح فى المجتمع، كارتفاع نسبة النساء المتعلمات تعليما عاليا فى مواقع العمل على اختلاف أنواعها، وما يتطلبه ذلك من أجهزة منزلية مختلفة تيسر على المرأة الأعمال المنزلية وتحفظ كرامتها وتغرى الرجال بالإسهام معها فى القيام بها. ولابد من توجيه البحوث الاجتماعية نحو هذه الفئات التى صار للفلاحين والعمال مركز بارز فيها، وأصبح النزول إلى مناطق إقامتهم، سواء فى الريف أو الحضر، أمرا يحتمه البحث العلمى. والهدف من ذلك التعرف على أسلوبهم فى الحياة، فى المناسبات المختلفة، وفى شتى معاملاتهم بعضهم مع بعض، وفى كيفية تربيتهم أبناءهم وبناتهم، وأثر ذلك على المحرومين من أبناء وبنات الفئات المحرومة والكادحة. ومما لاشك فيه أن نتائج هذه البحوث وأمثالها، ستكون هادية لواضعى خطط التنمية الاجتماعية والاقتصادية، لكى تقوم على أسس سليمة، تجعل مدخرات الفئات المرسملة تتزايد وتوظف لما فيه مصلحة البلاد.

بين التنمية والتراث

أحمد صادق سعد

قد يبدو فى النظرة الأولى أن ثمة تناقضا فى عنوان هذا البحث. فالتراث هو الماضى والتنمية هى المستقبل. والتراث ، على الأغلب ، أمر ثقافى وفكرى ونفسى، فى حين أن التنمية من شئون الاقتصاد المادى فى ميادين الإنتاج والتوزيع والأسعار والاستهلاك . غير أن التراث ، لأنه يعيش فى الأفراد والجماعات والشعوب ، جزء من الحاضر . والمستقبل - التنمية - إنما يُصنع بما فى الحاضر من أدوات ونفوس . ولأن التنمية توجيه لحركة الطيبات فى المجتمع وتسييرٌ لما ينشأ على أساسها من علاقات بين الناس ، فهى ثمرة التخطيط المرسوم على أيدى بشر ونتيجة لتوازنات مصلحية وضغوط ذوى رغبات، وهى تقتضى السيطرة على موارد وآليات اقتصادية يضطرب بسببها الناس ، كما أن تنفيذ الخطة يتوقف على التوجيهات الفكرية للإطارات والقواعد التى يعمل أفرادها وفى خلفيتهم الذهنية آمال وطموحات وإن لم يعبروا عنها بل وقد لايدركونها هم أنفسهم. وقد شكل التراث قرائح هؤلاء جميعا وقلوبهم ، فبات حافزا من الحوافز القوية لتصرفاتهم.

ولذلك ليس بغريب أن الموضوعين من القضايا الرئيسية التى يثار حولها الحوار والجدل، لا فى الأوساط الجامعية العليا فقط أو فى المطبوعات المتخصصة ، بل وفى الصحافة اليومية. كما أنهما من الموضوعات الأساسية التى تبادل الناس البسطاء الحديث فيها، وإن لم يستعملوا التعبيرات المميزة التى يعتادها المثقفون وخاصة أن الدخول النفطية الضخمة لم تغير فى واقع التخلف كثيرا[1] فخابت الآمال فى نفس الوقت الذى كانت الثروة الجديدة تغذى إبرازا من نوع خاص لأمجاد الماضى.

١ - الصراع حول التنمية واستخدام التراث.

تنطوى التنمية على استثمار أموال ضخمة - ألوف الملايين من الجنيهات - بالإضافة إلى مايخصص لها من ملايين تأتى منحا وقروضا من بلاد أجنبية . ويترتب على ذلك صراع عنيف بين التيارات والفئات الاجتماعية التى تريد أن تستفيد من هذه الأموال وكذلك بين تلك التى تسعى إلى أن تلتقط ثمارها دون آخرين. غير أن هذه التيارات لاتعبر عن طموحاتها بصريح القول وإنما تغلفه بأشكال الدفاع عن المصلحة القومية العليا ومتطلبات التقدم ولوازم المستقبل.

ومنذ السبعينيات سادت الأوساط الرسمية المصرية نظريتان متلازمتان ومترابطتان فى الواقع العملى الذى يتم تنفيذه وهى فتح أبواب الموارد المصرية أمام رأس المال الاحتكارى الأجنبى من جهة، وإزالة العواقب والصعاب التى يشكو منها القطاع الخاص من جهة أخرى. وتقدمت النظرية الأولى بحجة افتقار مصر إلى رأس المال الذى لاغنى عنه لمرحلة الانطلاق فى التنمية . فى حين أن الثانية اعتمدت على عيوب البيروقراطية الحكومية وفسادها حتى توجه نداءها بمبادرة رأس المال الفردى.

وليس من أغراض هذا البحث تأصيل الأزمة الخانقة التى تتخبط فيها بلادنا اليوم فى نتائج التنفيذ الفعلى لهاتين النظريتين. ولكن تهمنا الإشارة إلى أن الأولى عادت إلى التأكيد على حاجتنا إلى المساعدة الأجنبية ، وهو ماكان يتردد فى الأوساط المصرية منذ انهيار مشروع محمد على حتى ثورة ١٩١٩، فوصف بعد ذلك «بعقدة الخواجة». وأما النظرية الثانية، فقد نادت على العكس بالتحديث للقضاء على التخلف وانبثقت منها أجهزة «التنمية الشعبية» ومؤسساتها وشركاتها وبنوكها. وهكذا كانت النظرية التنموية الرسمية فى مصر فى العقد الماضى ذات ذراعين : ذراع يستثار فيها بالذاكرة جانب من تراث ليس بشديد البعد ، وذراع أخرى ادعى بها التخلص من تراث أقرب مازال فعالا.

ففى مقال حديث عن «قرية المستقبل.. والتنمية الشعبية» [٢] نجد شرحا واضحا لتلك الذراع الثانية، إذ يعتبر الكاتب «التنمية الشعبية وسيلة هامة لاختصار المسافة بين التخلف والتقدم»، مؤملا منها أن «يستسلم (كذا) الفلاح لعملية التنمية «حتى» تحدث بأقل قدر من الآلام». فهو باسم الاتجاهات العالمية الحديثة يرى تحويل القرية إلى «مجرد وحدة عمل لاطريقة حياة وأسلوب معيشة»، حتى تصبح القرية «مصنع الزراعة» ذات مقومات حضارية مدنية. ويدعو الكاتب إلى إعادة تربية الفلاح حتى «ينتقل من نطاق الكسل إلى مجال العمل». وهى فى اختصار دعوة إلى تغيير الريف المصرى على شاكلة الريف الغربى لا من الناحية المادية فحسب بل إلي تحويل القيم الفلاحية المصرية أيضا إلى قيم أمريكية.

والأغلب أن تُقدم وسائل الإعلام والدراسات المتخصصة عمليات التنمية على أنها نابعة من العلم المجرد من أية نزعة أو دافع إلى الاستفادة الخاصة . ويزداد الأمر على هذا المظهر عندما يتضمن العرض أرقاما للإحصائيات والمنحنيات البيانية. غير أن التنمية ليست فى حقيقتها على هذا المستوى العارى من الأغراض فهناك أكثر من منهج لها. وقد عرفت مصر الانتقال من المنهج الاشتراكى التعاونى إلى الانفتاحى

الاستهلاكى ثم الانفتاحى الإنتاجى مع انتقال السلطة من يد إلى يد. كما أن المؤتمرات السنوية للاقتصاديين المصريين تقدم نماذج من مناهج تنموية أخرى ، منها الاشتراكى الماركسى والقومى والإسلامى. وقد نجد مناهج أخرى أيضا فى مناقشات المجموعات الاستشارية الأوروبية أو الأمريكية حيث يعمل البعض على أن يفرض على مصر تنمية طبقا لخط استعمارى.

وليس هذا الاختلاف مجرد تباين فى أوجه النظر العلمية. فمنذ اللحظة الأولى التى ينحاز المرء إلى هذا المنهج أو ذاك، يتضمن موقفه خيارا اجتماعيا وسياسيا وفكريا مسبقا يدفعه إلى هذا الانحياز (ولو كان هذا دون إعلان أو بشكل لاشعورى) . وتعنى النتيجة بالضرورة المساس بالهيكل الاجتماعى القائم وتغييره جزئيا أو كليا ، سواء دفعا له فى نفس مساره الجارى أو تحويله إلى مسار آخر. ويترتب على هذا التغيير أن يزداد الدخل أو الوضع الاجتماعى أو النفوذ السياسى لشريحة اجتماعية معينة (بإعفائها من الضرائب أو زيادة أرباحها أو امتيازاتها) فى حين أن أخرى تدفع تكاليف ذلك من إيرادها.

وفى أوائل القرن الحالى، كان الشيخ محمد عبده يدعو إلى اقتصار المهام الاقتصادية للدولة على نطاق ضيق، ويحث الأغنياء على النشاط فى الميادين الاقتصادية، فكان موقفه نذيرا بصعود مجموعة طلعت حرب إلى الأعمال المصرفية والصناعية الكبيرة . وعلى النقيض ، كان المندوب السامى البريطانى يستصدر قانون الخمسة أفدنة لإبقاء الفلاحين فريسة للمرابين الأجانب والشركات العقارية وكبار أصحاب الأراضى . وفى الثلاثينيات ، وتحت شعار «مصر للمصريين» ، فرضت الرسوم الجمركية المرتفعة على البضائع الأجنبية حماية لأرباح الرأسمالية القومية المصرية، فى حين تم تخفيضها فى السبعينيات حماية لأرباح المستوردين والوسطاء.

وفى عمليات التنمية (مهما كان التخطيط ودرجة إلزامه) ، فالمفروض أن يدخل فى حساب المدخلات الموارد المادية والبشرية وليست هذه الأخيرة خاما غفلا ، بل قد عالجها المجتمع بما يحويه من مؤسسات ومايحمله من تراث (مهارات فى نواح معينة، استعداد للتعاون على أشكال وفى أمور النظر إلى القضايا من زوايا إنسانية أو اجتماعية أكثر أو أقل) فلا توجد اليد العاملة المطلقة ولا الإدارة المجردة من الصفات الخاصة ولا ملكية رأس المال فى وضع مثالى. فهذه جميعا قد سبقها تجهيز أو إعداد اجتماعي قبل أن تتناولها المؤسسات المرسومة والمخططات التنموية. ويستمر هذا التأثير الاجتماعى بعد ذلك أيضا بدرجات مختلفة. وكذلك من يفكر فى التنمية بمنهج من المناهج، فإنه

معقد اجتماعيا وتمتزج أفكاره بالتراث على نحو مَّا . وعليه ، يصبح التراث إحدى القناطر التى بين المخطِّط التنموى وسائر الناس . فنرى الاتجاهات التنموية المختلفة تستند إلى التراث من بين ماتستند إليه أو تزعم التمسك به حتى تستدعى ما فى المواطنين من شعور بالربط والوحدة (القومية، الطائفية، الإنسانية أو الطبقية)، اسكاتا للمعارضة وبحثا عن أوسع مايمكن من إجماع الموافقة على المشروع.

كذلك فعلت مجموعة بنك مصر عندما أرادت أن تبرىء نشاطها من وصمة الربا، وكذلك تفعل اليوم البنوك الإسلامية التى لاتعمل بالفائدة المصرفية كما تقول. وكذلك فعل جمال عبد الناصر فى عهده وفعل أنور السادات فى زمنه. فهؤلاء جميعا وغيرهم استخدموا التراث تحقيقا لأهداف وضعوها ، وان لم يصرّحوا دائما بذلك.

فمن كتابه «فلسفة الثورة» الذى حدد فيه الدائرة الإسلامية كميدان من ميادين نشاط مصر/ الدولة، إلى المؤتمرات الإسلامية بمصر والسعودية حيث ربط بين التضامن الإسلامى وبين النضال من أجل التنمية المستقلة ، ومرورا بصراعاته مع الإخوان المسلمين وعبد الكريم قاسم وابن سعود، استعمل عبد الناصر انشاء يؤكد فيه أن الإسلام دين التقدم الاجتماعى والحرية بل والاشتراكية. وهاجم بعض القيم التقليدية مثل الصبر. وعبأ المؤسسات التى تحت نفوذ الدولة لتقديم الحجج تأييدا لموقفه السياسى والاجتماعى والفكرى. ونرى مثلا الشيخ ابراهيم اللبان يقدم فى مؤتمر معهد أبحاث الأزهر عام ١٩٦٤ دراسة بعنوان «حق الفقراء فى أموال الأغنياء» حيث عاد إلى ابن حزم القائل إنه إذا لم تكف الزكاة احتياجات الفقراء حقٌ للحاكم أن يأخذ من الأغنياء ماهو ضرورى لذلك. وقبله كان قد صدر كتاب مصطفى السباعى «اشتراكية الإسلام» فى نفس الاتجاه . وأقام الاتحاد الاشتراكى مكتبا خاصا للشئون الدينية لتنظيم الحملة عن الإسلام والاشتراكية إلخ. (٣)

أما السادات ، فقد استخدم التراث ودفع المؤسسات الخاضعة للدولة إلى استخدامه، ولكن فى اتجاه معاكس . فاعتبر الصبر مثلا، أعلى القيم الإسلامية مقاما، وعمل على نشر مفهومه للوفاء والحب والسماحة والقدر والأخوة كحوافز لقبول الأمر الواقع والخضوع المطلق للحاكم واعتبار الغنى الفاحش والفقر المدقع حقا لاجدال فيه(٤). وأقام حزب مصر الاشتراكى، ثم الحزب الوطنى الديموقراطى وبه لجنة خاصة بالشئون الدينية كما فعلت ذلك أيضا الأحزاب الأخرى ، مؤيدة ومعارضة ، وجعلت مجلاتها تخصص صفحة أو أكثر لهذه الشئون . وسواء كانت ماركسية الميول أو اشتراكية معتدلة أو نادت بالشعار البرجوازى «دعه يعمل، دعه يمر» ، ففى تلك الصفحات نجد الاعتماد

على أسانيد مستخرجة من أعمال كبار الأئمة ومؤيدة من تقاليد المصريين لإثبات أوجه النظر رغم اختلافها ولدحض أوجه النظر المعارضة.

ولا ينحصر الصراع على القوى الداخلية . بل تشترك فيه قوى خارجية ، ويكون على الأغلب بالسعى على محورين: يتركز أحدهما على أن لهذه القوى تراثا يشبه جانبا من تراثنا: فكثيرا ماقيل مثلا إن السياسة الأمريكية أقرب إلينا لأن قادتها مستمسكون بالقيم الروحية المسيحية الشقيقة للقيم الإسلامية، ومحور ثان يستهدف تحديثنا كما يقول وإخراجنا من التخلف بنشر التقاليد والمفاهيم الأوروبية الغربية بيننا . وأشار البعض إلى أن هذا المحور الثانى إنما يُستخدم لتكييفنا ثقافيا وأخلاقيا حتى نُقبل على السلع الاستهلاكية التى ينتجها الغرب ويبحث عن أسواق لها لدينا ، فسمى هذا المسعى بالغزو الثقافى(٥).

ويضاف إلى ذلك ما يتطبع عليه المهاجرون المصريون فى بعض الدول النفطية: فهم من جهة يتعودون على نوع من التزمت فى المظاهر الدينية، ويتخذون من جهة أخرى وفى الوقت نفسه تقاليد استهلاكية شرهة تدفع إليها الوفرة النقدية فى تلك البلدان ولكنها غير متزنة فى مصرنا الفقيرة والمتخلفة. وبصرف النظر عن الخطأ أو الصواب فى هذا السلوك المنتشر الآن ، فهو دون شك يساعد على إيجاد شروط وتوجهات خاصة فى خطط التنمية الحكومية ، والأغلب أنها فى ناحية موازية لتوجهات القوى الخارجية المشار إليها قبلا.

٢ -التـــــراث

يربط التراث الأفراد والجماعات والأمة بالماضى. ويمتزج بالترابط التاريخى الذى ينبت منه المزاج القومى بتياراته. ولهذا الموضوع أهمية خاصة فى مصر - والعالم الثالث عموما - لقرب عهد النضال الوطنى وآنية القضايا الخاصة بالاستقلال الاقتصادى والسياسى والفكرى من الاستعمار الجديد من جهة، ولسعى البرجوازية القومية من جهة أخرى إلى إبقاء الطبقات الشعبية تحت سيطرتها الفكرية باسم وحدة الصفوف وعدم إثارة الفتن.

وعندما يفكر الفرد أو تفكر الجماعات فى المستقبل ، فليست المراجع العلمية إلا جزءا من الذخر الفكرى الذى تستعين به. فهناك أجزاء أخرى، ومنها ما يأتى من المصالح الاجتماعية المتشابكة، وماينبثق من الميول الخاصة طبعا . ويستند جانب من هذه الميول إلى التقاليد التى رسخت فيها . فنجد تلك الجماعات عند عرض رأيها

تفسر التراث تفسيرها الخاص.

فالتراث عبارة عن مجمّع الخبرات التاريخية التى اكتسبها المجتمع فى شتى نواحى الحياة والنشاط. وهناك تراث مكتوب وآخر غير مكتوب (شفهى أو بالأمر الواقع) ويقر الإسلام هذا التواجد المشترك عندما يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر.

وإذا كان الجزء الأكبر من التراث المصرى وطابعه العام إسلاميا ، إلا أنه ليس دينيا فحسب ولا يجبّه الإسلام كله. فثمة عادات وتقاليد وجوانب من التكوين النفسى المصرى موروثةٌ من عصور الفراعنة والاغريق والرومان ، وبعضها متأثر بالقبطية دينا أو فكرا. وبعضها مكتسب من تجارب الأمة فى القرن الأخير خاصة، فيكوّن رافدا تراثيا وطنيا أو قوميا أو اشتراكيا. ومن هذه التجارب الدستور النيابى والانتخابات المباشرة ومعركة السد العالى والمقاومة المسلحة أيام العدوان الثلاثى ومصادرة أراضى كبار الملاك والتأميم . وهذه خبرات لاترتبط بالدين بصلة مباشرة . ويقول الدكتور حسين مروّه:

«إن التراث كمفهوم نتاج عملية تاريخية، ساهمت فى تحقيقها مجموعة من العلاقات والظروف، وتتداخل فى نسيجها عوامل الزمن والمكان، فى تعامل حركى (دينامى) مع قوانين التطور لمجتمع معين وفى جميع أبعاد هذا المجتمع، من اجتماعية واقتصادية وسياسية (..) فالتراث حقيقة تاريخية وليس جوهرا (بحتا) مضيئا خارج التاريخ (..) »[٦]

ولأن التراث نتاج المجتمع الماضى، فهو يحمل نبض ذلك المجتمع الذى انبثق منه ويعبر عن تناقضاته حينما كانت حية وكذلك عن الصراع الفكرى والاجتماعى الذى أشعلته هذه التناقضات. فهو ظاهرة من الظواهر الثقافية لهذا الصراع فى مرحلة معينة من مراحله.[٧]

وقد يكون الأمر أشد وأقوى بالنسبة للتراث الإسلامى نظرا لما تميز به الفكر الإسلامى من المرونة والقدرة على التكيف بتطورات المجتمع والسياسة وعلى تقديم إجابات متغيرة للمشاكل المتغيرة. ولذلك أيضا مايمكن ملاحظته من تطبع التراث الإسلامى فى كل بلد من البلدان بخصوصيته، بحيث يمكن القول أن ثمة تراثا إسلاميا مصريا وآخر مغربيا وثالثا عراقيا الخ. فهى وحدة ولكنها فى التنوع.

ولأن الصراع الاجتماعى متعدد الأطراف، كان التراث الإسلامى ذا أوجه. وفى أغلب الأحيان، استغلت الأقطاب المتعارضة نوعا من الازدواجية فيه عندما استخدمته

لتقوية مواقفها بالحجج الدينية كما سبق القول. وسوف نعود إلى هذه النقطة بعد قليل، إذ نود الآن الملاحظة أن الازدواجية سمة من سمات التراث الشعبى كذلك. ففى أمثاله وحكمه وقصصه وأشعاره مايدعو إلى الصبر ومايستحث على العمل المباشر، وما يشجع القدرية وما يحمّل الإنسان مسئولية وضعه، ومايحفز إلى الجهاد والثورة من أجل الحرية والمساواة والعدل، وما يسكّن أمام العبودية والتمايز الطبقى.

وقد اشتدت هذه الازدواجية واتسعت فيما يبدو فى القرنين الأخيرين، إذ وجدت جذورا متجددة فى الازدواجية التقنوية والاقتصادية والثقافية التى أصابت بلادنا مع السيطرة الأجنبية عليها. فوجود قطاع صناعى حديث إلى جانب الزراعى التقليدى وطبقات المجتمع الرأسمالى إلى جانب الهياكل السابقة للرأسمالية من عشائرية وإقليمية وطائفية، والتعليم العلمانى المتكامل الى جانب الكتاتيب الخ، كان لابد من أن يغذى التراث الشعبى بتيارين تراثيين قد يختلطان ويتشابكان ولكن دون أن ينصهرا فى وحدة لاتناقض فيها.

وفوق هذه التعددية، فالتراث أمر متطور، إذ يحتوى على آثار التغيرات التى طرأت على المجتمع ومشاكله. ففى كل مرة، وعند كل عهد، كان يضاف إليه ويطرح منه. وكانت قاعدة إجماع المجتهدين فى كل فترة حول قضية أو حكم معناه إمكانية التكيف بالواقع المتطور، وبالتالى إمكان إضافة الجديد وطرح بعض القديم جانبا. وقد أشار ابن عابدين إلى ارتباط الأحكام الفقهية بعرف الزمان والمكان دفعا للضرر والمشقة.[٨]

وقد تعاقبت على مصر الغزوات. وإذا كان صحيحا أنها إما استوعبت الغزاة فجعلتهم مصريين أو طردتهم فى نهاية الأمر، فمما لاشك فيه أن أجزاء من ثقافتهم أثّرت على الثقافة المصرية والحضارة المصرية. ودخل هذا التأثير فى تراثنا وأصبح جزءا منه. ودون أن نذهب بعيدا فى الزمن، فيكفى أن نشير كأمثلة إلى أثر السيطرة المالية الأوروبية والاحتلال البريطانى فى الإقرار بأركان الملكية الفردية الخاصة، وسيادة الإنتاج السلعى بدلا من الاكتفائية القديمة، واعتماد المالية القومية على تصدير القطن والخامات الأخرى، والقيمة العليا التى يتمتع بها الدفع نقدا فى ميدان الأخلاق الحميدة. وهذه جميعا عناصر لايمكن أن يغفلها أى مخطط فى أساس حساباته مهما كانت الوجهة التى يريد أن يوجه إليها الاقتصاد المصرى.

واحتوى الذخر التراثى على علامات هذا التطور. فهذا الشيخ الدمشقى (القرن

السادس هـ) يشير الى أن الحصول على الكسب يتم باستخدام مزيج من القوة والحيلة[٩] مما قد يوفر سندا نظريا للملكية بوضع اليد. وكذلك نجد سلسلة من الكتابات ترى أمرا غير مستغرب أن تسير الحكومة طبقا لنواميس تختلف عن أحكام الشريعة[٢٠] مما يدل على أن كتاب الشيخ على عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» فى عشرينيات هذا القرن لم يكن دون سوابق. وكذلك أكد طه حسين أن «تطور الحياة الانسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ووحدة اللغة لاتصلحان أساسا للوحدة السياسية ولاقواما لتكوين الدول» [١١] تماشيا مع المفاهيم العصرية للدولة القومية. وقد اباح كل من الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا الحصول على فوائد من إيداع الأموال فى حسابات الادخار والتعاملات المصرفية وبنوا أحكامهم على رأى ابن عابدين بل وعلى رأى الصحابى عبد الله بن عباس. ووافق ابن تيمية على فرض التسعير فى الأسواق [١٢] رغم وجود حديث يعترض على ذلك على أساس أن هذا الحديث كان فى ظروف خاصة بالمدينة المنورة وقتذاك، وأصبح هذا سندا لمن يطالب بتدخل الدولة لتحديد أسعار الحاجيات، كما بات رأى أبى يوسف المعارض للتسعير سندا لمن يطالب بحرية الأسواق.

ولأن التراث متطور ويتضمن تكيفا مع الظروف المتغايرة، ففيه تسجيل مؤثر أيضا للهزائم التى منيت بها قوى التقدم أو الأشكال غير العادية التى اتخذتها فى مسارها. فعندما نقرأ للأفغانى ولمحمد عبده سطورا تطالب بالمستبد الصالح وتؤكد عدم صلاحية الحكم الجمهورى للشرق وأهله [١٣]، نتذكر أن حديثهما جاء مع هزيمة حركة عرابى. وكذلك عندما نقرأ لمصطفى كامل أن صداقة الأوروبيين واجب مقدس على المصريين لأن حضارة مصر معتمدة على مساعدتهم [١٤]، نرى فى هذا انعكاسا لميزان القوى السياسية فى ذلك الوقت وحتى ١٩٥٢، وهو الوضع الذى لم تكن الحركة الوطنية فيه من القوة والإدراك الكافيين فقبلت الاستقلال الجزئى فى ظل تصريح ٢٨ فبراير الذى يعطى لبريطانيا حق حماية الأجانب فى مصر، كما قبلت معاهدة ١٩٣٦ التى تجعل من المحتل حليفا لمصر.

والذى يعنينا بشكل خاص من المعطيات الدالة على تطور التراث هو أنه جارى الأحداث والظواهر والمشاكل الناتجة عن زمنه فى الماضى، بحيث أنه لم يؤثر عليها فقط، بل تأثر بها، فأضيف إليها كعامل فاعل.

ومثلما احتوى التراث على آثار التاريخ البشرى وتناقضات المجتمع فى الماضى، نرى شتى القوى المعبرة عن تناقضات الحاضر تضيف إليه آثارا جديدة بتقديم

تفسيراتها الخاصة بها لمضامينه السابقة. والواقع أن الصراع الفكرى الحاد الدائر اليوم حول التراث فى مختلف ميادين النشاط المادى والمعنوى إنما محوره معرفة هذا التراث، لأن كل تيار يعرض معرفة لم تتباين عن معرفة التيارات الأخرى، وإن ذكروا جميعا أحيانا نفس الآية الكريمة أو ذات الحديث أو حادثة بعينها. وتكفى هنا الإشارة إلى الجدل العنيف حول مايكتبه عبد الرحمن الشرقاوى من سير بعض الأئمة، أو الدكتور زكى نجيب محمود والسفير حسين أحمد أمين عن حجاب المرأة. وإذ يعبر هذا الصراع الفكرى عن اختلاف أوجه النظر لا إلى الماضى فحسب بل إلى الحاضر والمستقبل وكيف يكون، فهو يعكس فى الوقت نفسه فى صورة عامة تنوع المصالح الاجتماعية وإن كان من خلال الإنشاء المتخصص وتعبيراته [١٥]. والموقف الذى يقول به هذا التيار أو ذاك من قضية معينة آنية ليس فى الحقيقة موقف التراث الماضى منه بقدر ماهو موقف يريد أن يجده فى التراث التيارُ المعنى.

ففى عصور الاحتلال الأوروبى لعبت الكتاتيب التى تدرّس القرآن دورا لاشك فيه فى حفظ هوية الأمة وصيانة الروح الوطنية فى مصر والجزائر وأغلب البلدان العربية.

وفى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحالى، تميز التيار الدينى الإصلاحى الذى قاده الافغانى ومحمد عبده والكواكبى بمحاولة إنتاج معرفة للتراث قادرة على إعطاء مفاهيم عصرية ذات الطبيعة الاسلامية وتساعد على الرد على التحديات الآتية من الاحتلال الاستعمارى.

وفى زمن أقرب، كانت الحركة الشيعية الإيرانية محفّزة للطبقات الشعبية حتى تخوض معركة التحرر من القبضة الأمريكية ومن سلطة الشاه.

ومن ناحية أخرى، فمع تحول عدد من المؤسسات الدينية إلى التبعية المالية والإدارية والسياسية للدولة، رأينا البعض يقوم بدور كبير فى إعطاء التفسير المؤيِّد لأغراض خاصة. فكانت الفتوى بأن الملك فاروق ينتسب إلى الأشراف، والأخرى التى أدانت عبد الكريم قاسم بالإلحاد والرأى الذى يدعو إلى الجنوح للسلام مع إسرائيل.

وفى حين كان عموم الاتجاه لدى شراح المؤسسات الرسمية يدعو إلى التمسك بحرفية أحكام السلف، وجدت اتجاهات أخرى تنادى بالاجتهاد وإعمال العقل [١٦].

ونجد مثالا آخر لصراع الاتجاهات فى ميدان الاقتصاد، وهو الأقرب الى قضية التنمية. ففى حين أن الاتجاهات المرتبطة بالبنوك ودور المال الإسلامية حديثة النشأة تعارض الفائدة على الإقراض المالى باعتبارها ربا محرما، نلقى اقتصاديين إسلاميين

يرون أن الإقراض الاستثمارى ظاهرة جديدة لم تعرفها النظم الإسلامية السابقة (١٧)، أو يدعون إلى التريث على أساس استحالة قطع الصلة الاقتصادية مع المجتمع الخارجى الذى يتعامل بالفائدة (١٨). وهناك أيضا اتجاه يحاول إيجاد حل وسط باحتساب مايسميه بتكلفة رأس المال كبديل لسعر الفائدة الصريحة (١٩).

إذن، فمن الواضح أن الاتجاهات المتباينة لاتختلف فقط فى معرفتها للتراث، وإنما تختلف أيضا فى وعيها إياه، مادامت تنتقى فيه مايصلح حجة وسندا لموقفها تاركة منه مالا يتفق مع أغراضها. إنها فى حقيقة الأمر تقوم بنقد التراث وإن لم تقل هذا صراحة. غير أن إخضاع التراث للنقد وفرز ماكان منه مرتبطا بالظروف الماضية عما يمكن أن يرتبط بالحاضر أمرٌ من الضرورى أن يتم فى وضوح وعلانية حتى يمكن إنتاج معرفة معينة للتراث تستطيع أن تعطى الشعب مفاهيم تتفق مع القضايا العصرية ولها طبيعة تساعده على تعبئة قواه لرد التحدى، أى أن يلعب دوره الكبير فى التنمية (٢٠).

ولا يعنى التحليل النقدى للتراث فى نظرنا ازدراءه أو رميه بالرجعية لمجرد أنه متعلق بالماضى. وإنما معناه معارضة واستبعاد ماكان منه مرتبطا بظروف لم تعد قائمة اليوم أو مستنكرة ومعوقة وإن ظلت موجودة. وإليكم بعض الأمثلة ذات علاقة بالتنمية.

ففى العهود الماضية، كان الإمام الممثل المباشر لأمة الاسلام، إذ كان جهاز الدولة مبسطا نوعا. وكان دور الامام الاقتصادى فى الإشراف على النواحى الأساسية والتوزيع خاصةً، المكمل الضرورى لنشاط المشتركات القروية أو الطوائف الانتاجية أو الاقتصادية. وقد اختفت المشتركات المحلية والطوائف المهنية فى مصر منذ أكثر من قرن، ومازالت التعاونيات فى مرحلة بدائية. وأصبحت الدولة آلة مركبة ذات هياكل متكاملة ولها قطاع اقتصادى واسع. فكيف تتشكل أو يجب أن تتشكل العلاقة الاقتصادية بين الأمة والدولة أو الامام ؟ وكيف يكون الحال مادمنا نحن أمام واقع فيه أمم إسلامية عديدة حريصة على سيادتها ؟ وكيف يمكن أن نجعل الدولة معبرة عن الأغلبية الفقيرة ؟ وهل صلاح الحاكم أو عدد محدود فى الزعامة الرسمية هو الضمان الوحيد المطلوب ؟ إنها لقضية هامة، بعد أن أثبتت التجارب تركيز الثروة فى البيئة المحيطة بالحاكم رغم صلاحه المفترض.

وفى الغالبية العظمى من الكتابات الفقهية الماضية، لم يكن الانتاج يجذب

الاهتمام إلا نادرا، فى حين أن التبادل والتجارة الخارجية كانا يحتلان المركز المميز فى أعمال العلماء. أما اليوم، فإن خطط التصنيع والميكنة الزراعية وثقل التبعية إزاء الأجنبى بسبب سيادته على التجارة الخارجية، من العناصر الملحة. فهل نستمر فى اعتبار التبادل والتوزيع محورا للحياة الاقتصادية كما يفعل البعض الذى يجعله المحرك الحاسم لهذه الحياة ؟ (٢١) يقينى أن ثبات الأمر على هذا إنما يقوض أية محاولة جادة للتنمية العلمية.

وفى كتابات فقهية سابقة عديدة، ليس مطلوبا من الفرد أن يعمل أكثر من اللازم لتغطية ضرورات الكفاف (٢٢). وفى الغالب، فالمعْنى من العمل هو الجهد البشرى العضلى أو الذهنى وليس الإنتاجى بالحتم. ثم إن العمل نفسه ليس المنبع الوحيد المقبول للثروة. فهل نقف عند هذا الحد اليوم أيضا، ونضع فى مصفٍّ واحد الاحتكاريين والكادحين، ونفتح الطريق شرعا للمضاربات والوساطات والرشاوى وجميع أشكال الفساد ؟ (٢٣)

وكذلك ليس فى التراث مفهوم الطبقات الاجتماعية واضحا كفئات اجتماعية متناقضة، إذ كان التقسيم الاجتماعى خافتا فى التكوين العربى الإسلامى الماضى، فى حين أن التقسيمات العشائرية والطائفية كانت الأقوى. وكان النظر إلى الفئات الاجتماعية على أنها مجرد فروق بين أغنياء وفقراء، وقد يكون أى من الطرفين «ظالما». وقد تغير الحال اليوم، وأضحت الطبقات الاجتماعية مفهوما لايُعمل به فى الدراسات الأكاديمية فحسب، بل تدخله السياسة الرسمية فى حسابها. فهل لانزال نتجاهل هذا الوجود الاجتماعى الجديد فى معارفنا، فنخدم عمليا فى نهاية الأمر الصفوة ذات السلطة الاقتصادية العليا ؟

٣-التنمية والتراث

ثمة فرق بين النمو والتنمية. فالأول يسير باندفاعه الذاتى فى حين أن الثانية تُسيَّر بالإرادة. وينتج عن الأول التطور التلقائى فى حين أن ثمرة الثانية التطوير الواعى.

فالتنمية عملية تخرج عن العادة وتجرى على غير سنن الآليات القائمة. وللقيام بها يجب أن يتوافر حافز قوى، طويل المدى، يدفع إلى استيعاب الجديد. ولكى تصنع الطبقات الشعبية التنمية فلابد من أن تدرك خطوطها العامة وماتمثله بالنسبة إلى مصالحها الحقيقية. وينبغى أن تستند هذه الخطط إلى خبرة تلك الطبقات والدروس التى استنتجتها من تجاربها. وهذا معناه الاستقاء من تراثها شكلا ومضمونا معا فى نواحٍ

معينة، تلك النواحي التى ارتبطت بظروف شبيهة بظروفنا فلها ألفة وقدرة على التجاوب مع مشاكل عصرنا ومصالح الأطراف الرئيسية فيها.

فالتنمية التى أساسها مايسمى بالتحديث لايمكن أن تنجح على المدى الطويل أى على مدى التخطيط المعهود، فى إجراء تقدم حقيقى لصالح أغلبية سكان مصر. ذلك أنها تعتبر الفرق بين مصر وأمريكا مثلا فرقا كمياً فقط، فرقا ناتجا من أن البلدين على نفس الدرب ولكن أحدهما يسير وراء الآخر. ويترتب على هذا المنهج تمزيق الشعب وزيادة تأزيم شتى أمور الأمة كما تدل عليه الفترات التاريخية القريبة حيث اتخذت إجراءات تطبيقا لنظرية هذا الأستاذ فى ماساشوستس أو ذاك المدير لبنك دولى. ومن جهة أخرى، فالقول إن فى أعمال السلف مايغنى عن المزيد معناه الاستمرار فى الانزلاق على طريقنا المائل. ويقول مالك بن نبى :

«اليوم يجب، سواء على الفقهاء أو على أصحاب الاختصاص، تقدير مسئولياتهم على أساس أن القضية المطروحة ليست قضية تحقيق استمرار الحياة الاقتصادية، بل هى قضية دفع العجلة من أجل إنقاذ السفينة وأهلها، ولو تعطلت من أجل ذلك بعض المصالح الفردية» [٢٤].

وتضيف اليونسكو: (هذه العملية الخارجة عن السَّيْر المعتاد لإنقاذ الدولة المتخلفة) «لايمكن إلا أن تكون عملا جاء حافزه من الداخل، وقد أرادته وقامت به معا جميع أبعاد الحياة والطاقات كلها التى بالجماعة» [٢٥].

«إن ثمة ضرورة لإعادة تصور التنمية، ولاختراع استراتيجيات جديدة قادرة على مراعاة الخصوصية الاجتماعية والثقافية لكل أمة من الأمم، وقادرة كذلك على تعبئة الطاقات المبادرة التى بجموع الأفراد والجماعات وتتشكل منها تلك الأمة (..) ويتضح أكثر فأكثر أن الهوية هى بعينها شرط تقدم الأفراد والمجموعات والأمم (..) فإن صيانة خصوصيتها تظهر باعتبارها الخطوة الأولى نحو إعادة تملكها لقدراتها على الخلق والاختراع والمساهمة» [٢٦].

نعم. ولكن هذا لايكفى. فإذا استبعدنا بعض المحاولات الفجة لتحديث مصر بتطويعها للنموذج الأوروبى (مثلما حدث أيام الخديو إسماعيل)، فأغلب المحاولات الأخرى قد تمت بالاستناد إلى التراث، زعما أو حقيقة أو بين بين. والتراث الأساسى الأول للهوية. غير أن هذه المحاولات فشلت فى أكثرها أو هزمت فى نهاية الأمر. وفى اعتقادنا أن مصيرها السلبى هذا عاد الى توجهها السياسى، إلى أنها لم تفعل مايلزم

لكى تُقنع القاعدة العريضة من سكان مصر بأن التنمية تتم لمصلحتها ولا لمصلحة الصفوة أو القلة. وهذا عنصر ثالث ينبغى أن يضم إلى عنصرى التراث والتنمية حتى تتحقق العملية التنموية بصورة إيجابية. ويعنى هذا ضرورة الاعتماد على التراث لتطويره وإيجاد تراث جديد تقدمى.

ويعيدنا هذا إلى مابدأنا به بحثنا، ألا وهو الصراع حول التنمية. ففى السنوات الأخيرة، انتشرت الدعوة إلى الأخذ بالربح مقياسا وحيدا لكفاءة العملية الاقتصادية ورسم التخطيط التنموى على أساس إفساح المجال لرأس المال الكبير، الأجنبى والمصرى. وكانت النتيجة مانراه اليوم من فقدان مصر لاستقلالها الاقتصادى واشتداد أزمتها وتدهور إنتاجها. ولم يكن هذا الاتجاه دون صلة بالتراث بصورة من الصور. فسبق لمحمد عبده- وإن كان فى ظروف مختلفة- أن وجه حديثه للأغنياء داعيا إياهم إلى النشاط الاقتصادى واتهم الفلاحين بحب الفقر وبالسفه.[٢٧]

وفى الاتجاه الغالب للأعمال المناصرة لنظرية الاقتصاد الإسلامى دعوة عالية لحماية الملكية الخاصة وقبول الانقسام الطبقى.[٢٨] ويتركز جانب كبير من هذه الأعمال على الفكرة القائلة إن الاستثمارات التى تقوم بها البنوك الإسلامية كفيلة بتحقيق التنمية، وبالتأكيد على أن النظام المراد هو نظام الاقتصاديات الحرة [٢٩]. ويصل الأمر إلى حد القول إن عمليات بورصة عقود القطن (وفيها مافيها من بيع وشراء مع عدم وجود السلعة ولاتحديد السعر والمضاربات الفاحشة) نقول إن هذه تعتبر فى تلك الكتابات بيوعا عادية حلالا [٣٠]، وكذلك إلى اختيار نظرية دولة **الرفاه البريطانية** كأقرب نظام إلى الفكر الإسلامى [٣١]. هذا فى حين أن آخرين (وهم أقلية فيما يبدو فى الظروف الحالية) يدعون إلى النظام الاشتراكى وإدانة الشعور بالملكية الخاصة ومصادرة أموال الأغنياء، وتوزيع أكثر عدلا للدخول بين الناس [٣٢].

ويلاحظ للأسف، أن أصحاب نظرية الاقتصاد الإسلامى يكتفون غالبا بالعموميات المذهبية، تاركين جانبا المشاكل الآنية الملحة التى تعانى منها الأمة وتعتصر الشعب (الغلاء، المواصلات، السكن، التعليم، التحرر من المستغلين الخ)، فيظل موقفهم دون قوة التحريك السياسى التى تنتج عن وجود برنامج.

وأخيرا، فمن يقوم بالتنمية ؟ الأغلب أيضا أن هذا السؤال غير مثار بوضوح، إلا لدى الحركات التى تضع زمام المبادرة فى أيدى المستبد الصالح. ورغم أن المورد الكبير والمصدر الاقتصادى العظيم فى بلادنا- ومعظم دول العالم الثالث- هو العدد الوفير

من السكان، فالعادة أن ينظر إليهم إما كمنتجين عليهم أن يتبعوا أوامر العمل أو كمستهلكين عليهم أيضا أن يتبعوا أوامر الانضباط فى الاستهلاك. والمطلوب النظر إليهم كخالقين أو مساهمين رئيسيين فى التنمية، وهو ماتعارضه بشدة المالطوسية الجديدة التى يتبناها البنك الدولى شعارا. وفى الوقت نفسه تدعو النظريات الأمريكية إلى ماتسميه بمشاركة الفلاح فى التنمية ولكن كحجة لنشر الإنتاج الصغير الخاضع للبنوك الاحتكارية وحفاظا على رأسمالية كسيحة وريعية وتابعة.

وبالتوازى مع هذا الاتجاه، يؤكد البعض على دور العلم المتقدم والتقنوية العالية فى التنمية، وهو دور لايمكن إنكاره. ولكن القضية هنا هى هل فى مقدور الصفوة العلمية وحدها تحقيق التغيير الجذرى المراد ؟ إن التجارب الماضية القديمة والقريبة تقول إن جانبا كبيرا من التقدم الحضارى الذى أنجزه العالم يعود إلى الاستحداث الذى يتم خلال العمل أو العملية الإنتاجية أى على أيدى الفئات الدنيا والمتوسطة من العمال والتقنيين المباشرين [٣٣]، وهم الذين لدينا منهم وفرة ولله الحمد. كما أنهم المادة الأساسية للاعتماد على النفس الذى يتضح أكثر فأكثر أنه الطريق الوحيد للتنمية الحقيقية [٣٤]، وهم فى نفس الوقت حاملو ذلك التراث الشعبى موضوع بحثنا.

ويثار هنا بالتأكيد الاعتراض القائل إن الجماهير الواسعة من الشعب أمية جاهلة، فكيف يمكن الاعتماد عليها فى التنمية ؟ غير أن إدخالها فى هذه العملية كعامل حاسم معناه تغييرها هى ذاتها، معناه تخليصها من ذلك الجانب غير المناسب فى التراث الذى سبقت الإشارة إليه. فالتنمية ذاتها لا يمكن أن تكون مادية فقط، بل لابد من أن تمتزج تماما بتنمية معنوية وبشرية، وبالخطوة الثقافية الكبرى التى يمثلها التقدم التقنوى الحالى [٣٥].

(1) Dr. Elisa H. TUMA : " Development and Undevelopment in the Middle East ", EC, LxxIle . anne'e, No. 384 (avril 1981) , PP.55-81.

(٢) د. أحمد عامر: «قرية المستقبل.. والتنمية الشعبية»، الأهرام، ١٠/١/١٩٨٥، ص ٧

(3) Hassan Hanafi : " Religious Factor and Income Distribution ", (Unpublished paper to the princeton - Egypt Income Distribution project conference, Lisbon, 31 OCT. 3 NOV.,1979), PP. 4 - 12 .

(4) Hassan HANAFI: ditto, p. 16.

(٥) انظر: د. جلال أمين: «تنمية .. أم تبعية اقتصادية وثقافية ؟»، مصر المعاصرة، السنة ٦٧، العدد ٣٦٦، اكتوبر ١٩٧٦، ص ص ٥-٢٦.

(6) Hussein MROVE`: La place du patrimoine islamique dans la pensee contemporaine", La Pens'ee (Paris), No. 229, Sept-Oct. 1982, pp. 51

(7) Hussein MROVE`: ditto, pp. 54-56

(٨) ابن عابدين: مجموعة رسائل، ص ٢، ص ١٢٥.

(٩) أبو الفضل جعفر الدمشقى: **كتاب الإشارة الى محاسن التجارة**، القاهرة، ١٣١٨هـ، ص ٤١

(١٠) انظر: ابن مماتى: **قوانين الدواوين**، القاهرة، ١٢٩٩هـ، ص ٣٦. وابن خلدون: **المقدمة** فى ذكره «للسياسة المدنية». وابن كثير: **البداية والنهاية**، مج ١٣، ص ص ٢٣٥-٢٦٠. وصلاح الدين السيوطى: **حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة**، ج ٢، ص ص ٨٠-١٠٨.

ويشير الدكتور عز الدين فودة إلى أن أغلبية الأئمة الشافعية المصريين فى القرن السابع الهجرى، ومنهم النواوى رأوا ممكنا فصل السلطة السياسية عن الخلافة، وأن أئمة من بين النهرين وخراسان ومصر وسوريا قالوا نفس الشيء فى القرون السادس

والسابع والثامن. انظـــــر

Ezz - el - Dine FODA : "Souveraine te' et politique" dans lEtat islamique , Bulletin du CEDEJ (Le Cairo), 1oe. annee , No 12, avril 1981, p. 316.

وكذلك يسجل الدكتور على راشد دور العثمانيين فى «تسييس» القانون الجنائى والتخلى عن الشريعة فى هذا الميدان منذ القرن ١٥م، وأن هذا التحول جاء عقب فتح بيزنطة وتزايد أفواج الذميين فى دارالإسلام. انظر

د. على راشد: التلاحم بين الشريعة الإسلامية والتشريع الوضعى فى المجال الجنائى»

مصر المعاصرة، السنة ٦٧، العدد ٣٢٢، اكتوبر ١٩٧٥، ص ص ٥-١٨.

(١١) طه حسين: **مستقبل الثقافة فى مصر**، القاهرة، ١٩٤٤، ص ١٩.

(١٢) ابن تيمية: **الحسبة فى الإسلام**، القاهرة، ١٣١٨هـ، ص ٣٠.

(١٣) الافغاني: **الأعمال الكاملة**، ص ٤٧٩. محمد عبده: **الأعمال الكاملة**، جـ١، ص٧١٦.

(14) Moustafa KAMEL: Egyptiens et Anglais, Paris, Perrinet Cie, 1906, pp. 153/154.

(١٥) لا يعنى هذا بطبيعة الحال أن هذا الانعكاس مباشر وآلى. فليس كل مدافع عن الحجاب مثلا مساهما ماليا فى محل يبيع ملابس المرأة المحجبة.. وإنما نقصد علاقة التوازى العامة بين أغلب التيارات الفكرية وأغلب القوى الاجتماعية.

(١٦) انظر د. عاطف العراقى: «الفكر الإسلامى أيام الفارابى وابن رشد مزيج بين الثقافتين الدينية والأجنبية»، **الأهرام**، ١٩٨٥/١/١٨، ص ١٥.

(17) M.N.SIDDIQI: "Teaching of Economics at the University level in Islamic countries", Islam and the Modern Age, IX, No. 1, 1978, pp. 24 ff.

(١٨) د. عبد الهادى النجار: **الإسلام والاقتصاد**، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨٣، ص ١٠٣.

(١٩) د. حنان النجار: «البنوك الإسلامية وأهم مشاكلها العملية»، بحث غير منشور مقدم إلى ندوة **المنهج الاقتصادى فى الإسلام بين الفكر والتطبيق**، القاهرة، ١٩٨٣.

(٢٠) يتطلب الأمر بطبيعة الحال أن يصبح التحليل النقدى للتراث الشعبى والعرفى

جزءا من المناهج التى تدرس فى مراحل التعليم، بدلا من أن يكتفى بالنظر إليه فى الدراسات العليا كمجرد فن شعبى (فولكلور) يفيد فقط للطرب والترفيه.

(٢١) انظر مثلا: محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ط ١٣، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠. وكذلك رفعت العوضى: **الاقتصاد الإسلامى والفكر المعاصر- نظرية التوزيع**، القاهرة، مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

(٢٢) الشيبانى: الاكتساب فى الرزق المستطاب، القاهرة، الأنوار، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م، ص ٣٣.

(23) Hassan HANAFI: Ibid, p. 36.

(٢٤) مالك بن نبى: المسلم فى عالم الاقتصاد، بيروت، دار الشروق، ١٣٩٨، ١٩٧٨، ص ٥٤.

(25) UNESCO: Projet de plan a` moyen terme (1984-1989), Paris, 1983. Chap. "Le syste`me e`conomique international", p. 26.

(26) UNESCO: ditto, Chap. "L'identite` culturelle", pp. 43-44.

(٢٧) محمد عبده: **الأعمال الكاملة**، بيروت، ١٩٧٢، ج٢، ص ص ١٠-١٧. وج٣، ص ص ٤٢-٤٨.

(٢٨) انظر قرارات المؤتمر الإسلامى العام فى مكة المكرمة، الدورة الثانية، ١٣٨٤هـ/١٩٦٥، فى باب الشئون الاقتصادية. ذكره عيسى عبده: **بنوك بلا فوائد**، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٧٦. وكذلك: د. محمد شوقى الفنجرى: «نظرية التوزيع فى الاقتصاد الإسلامى»، **مصر المعاصرة**، السنة ٦٨، العدد ٣٦٧، يناير ١٩٧٧. وكذلك: رءوف شلبى: **المشكلة الاقتصادية فى ضوء تعاليم الإسلام الحنيف**، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨١، ص ١٣.

(٢٩) محمد توفيق الشاوى: «الخصائص المميزة للبنك الإسلامى للتنمية من خلال نصوص اتفاقية تأسيسه وملامح النظام المصرفى الإسلامى»، المسلم المعاصر، س٢، ع٧ (١٣٩٦/٧)، ص ص ١١٧-١٥٤.

عبد المنعم عفر: «النظام الاقتصادى الإسلامى»، **المسلم المعاصر**، س٢، ع٥ (١٣٩٦/١)، ص ص ١٠٥-١٥٢.

M.M.METWALLY: "General Equilibriwn and Macro-Economic Policies in Islamic Economics", E.C., LXX, Oct. 1979, No. 378, pp. 363-405.

د. مصطفى محمود: مواقف القرآن بين المذاهب الاقتصادية المعاصرة، الملتقى المسيحى الإسلامى، تونس، ١٩٧٤، ص ص ٩٣-١٠٤.

(٣٠) محمد يوسف موسى: فقه الكتاب والسنة- البيوع والمعاملات المالية المعاصرة، القاهرة، دار الكتاب العربى، ١٩٥٤.

(31) S.NAQVI: "Islamic Economic System: Fundamental Issues", Islamic Studies, vol. XVI, No.4, Winter 1977, pp. 328-329.

(٣٢) عبد الهادى النجار: سبق ذكر المصدر.

البهى الخولى: الثروة فى ظل الإسلام، القاهرة، دار الاعتصام، ط٣، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ص ٥٥.

سيد قطب: العدالة الاجتماعية فى الإسلام، القاهرة، دار الإخوان المسلمين للصحافة والطباعة، ١٩٥٢، ص ١٤٤.

محمد عميش: النظام الاقتصادى فى الإسلام، القاهرة، مطبعة الوحدة العربية، ١٩٧١.

(33) W.BERANEK, Jr. and G. RANIS, ed: Science, Technology and Economic Development: A Historical Comparative Study, New York, Praeger, 1978.

(34) Ismail Sabry ABDALLAH: "What Development ? A ThirdWorld Viewpoint", Development, Vol. XXII, Nos. 2-3, 1980, pp. 13-16.

(35) R.RICHTA et all: Civilization at the cross Roads: Social and Human Implications of the Scientific and Technological Revolution, White plains (N.Y.), International Art and Sciences Press, 1969.

الحاشـــية

(١) القرآن الكريم، «سورة الإسراء»، آية ٢٩.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الفرقان»، آية ٦٧.

(٣) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، بدون تاريخ، ص ٨٦.

(٤) محمد عمر، حاضر المصريين أو سر تأخرهم، القاهرة، مطبعة المقتطف، ١٩٠٢، ص ٧١.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٦) انظر المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٧) رفعت السعيد، تاريخ الحركة الاشتراكية فى مصر: ١٩٠٠-١٩٢٥، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٥، ص ٢٥.

(٨) انظر راشد البراوى ومحمد حمزة عليش، التطور الاقتصادى فى مصر فى العصر الحديث، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤، ط٥، ص ١٩٦, ١٩٧.

(٩) انظر A.E. Crouchley, The Economic Development of Modern Egypt, London, Longmans, Green and Co., 1938, p. 184.

(١٠)و(١١) انظر حسن عبد الله الأمين، الفوائد المصرفية والربا، القاهرة، الاتحاد الدولى للبنوك الإسلامية، بدون تاريخ، ص ٤٢-٤٦. وكانت فتوى الشيخ عبد العزيز جاويش فى سنة ١٩٠٨.

وانظر أيضا محمد رشيد رضا، الربا والمعاملات فى الإسلام، القاهرة، مكتبة القاهرة، بدون تاريخ، ص ٥١.

(١٢) إشارة الى الآية ٢٨٢ من «سورة البقرة»، التى جاء فيها: (ياأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه...)

(١٣) نشرت فتوى الشيخ محمود شلتوت فى مجلة البريد، عدد مارس ١٩٥٨.

(١٤) انظر «كراوتشلى»، المصدر السابق، ص ١٨٤، ١٨٥.

(١٥) انظر المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(١٦) انظر الأب هنري حبيب عيروط، **الفلاحون**، ترجمة محيي الدين اللبان و وليم داود مرقص، القاهرة، مؤسسة الحلبي وشركاه، ١٩٦٨، ط٨، ص ٦٨.

(١٧) انظر القرآن الكريم، «سورة النساء»، آية ١١، ١٢.

(١٨)-(٢٠) علي الجريتلي، **خمسة وعشرون عاما: دراسة تحليلية للسياسات الاقتصادية في مصر: ١٩٥٢-١٩٧٧**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧، ص ٧٦.

(٢١) انظر المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٢٢) المكان نفسه.

(٢٣) إبراهيم نافع، «القرارات الاقتصادية: ما لها وما عليها»، **الأهرام**، عدد ٣٥٨٥٢، الجمعة: ٨ فبراير «شباط» ١٩٨٥.

الثقافة والشخصية : إطار نظرى

دكتور: مصطفى سويف

فيما يلى تعريف الثقافة (أو الحضارة[1]) كما ورد عند كروبر Kroeber وكلوكهون Kluckhohn (١٩٥٢):

تتكون الثقافة من أنماط صريحة وضمنية، الصريحة أنماط سلوكية، والضمنية أنماط لتنظيم السلوك. هذه الأنماط تكتسب وتنقل عبر مجموعة من الرموز بما فى ذلك تجسيد هذه الرموز فى الأدوات المادية شائعة الاستعمال.

ويتألف الجزء الجوهرى من أى ثقافة من مجموعة الأفكار التقليدية (المقطرة تاريخيا)، ومن القيم اللصيقة بها.

وتبدو الأنساق الثقافية من زاوية معينة، نتاج أفعال ماضية.

وتبدو من زاوية أخرى عناصر هامة لتشكيل مايصدر من أفعال فى المستقبل. (Kluckhohn 1954).

ونحن من جانبنا سنلتزم بهذا التعريف فى البحث الراهن.

وفيما يلى تعريف **الشخصية** الذى سنلتزم به كذلك: وينص التعريف على أن الشخصية هى نمط تنظيم السمات المزاجية والعقلية لدى الفرد.

وهذا التعريف تستند إليه بحوث الكثيرين من أئمة علماء النفس المعاصرين، وفى مقدمتهم أيزنك Eysenck فى بريطانيا، وجيلفورد Guilford وكاتل Cattell فى الولايات المتحدة الأمريكية.

وقد أجريت بحوث متعددة فى موضوع الصلة بين الثقافة والشخصية. قام بهذه البحوث أحيانا علماء متخصصون فى دراسة الثقافات، وأحيانا أخرى كان القائمون بالبحوث من علماء النفس. وتبعا لذلك كانت الصورة النهائية التى يخرج بها القارىء يغلب عليها الطابع الثقافى أحيانا، كما فى دراسات كلوكهون ومارجريت ميد Mead،

(١) فى هذا المقال سوف نستخدم هاتين الكلمتين باعتبارهما مترادفتين، وأنهما بمثابة ترجمة للمصطلح الانجليزى Culture.

وأحيانا أخرى يغلب عليها الطابع السيكولوجى، كما فى دراسات بارتلت Bartlett .

وقد اتجهت هذه الدراسات فى مجموعها وجهتين: **الأولى**: استمدت مادتها الرئيسية من المجتمعات البدائية أو شبه البدائية، كمجتمعات الهنود الحمر، والاسكيمو، والقبائل التى تعيش فى عدد من جزر المحيط الهادى. أما الدراسات التى اتجهت الوجهة الثانية فقد استمدت عناصرها من المجتمعات الحديثة وعرفت فى مجموعها باسم بحوث الطابع القومى للشخصية.[1]

وقد ظهرت دراسات قليلة من هذا الطراز عن الطابع القومى للشخصية المصرية، نذكر من بينها جهود حامد عمار، وسيد عويس، وسيد ياسين. غير أن هذه المحاولات كانت فى جملتها اجتهادات انطباعية، ولم تقدم إطارا واضح المعالم يقود مناهج البحث للدارسين، ويساعد فى تفسير النتائج التى يخرجون بها فى المستقبل.

وهذا ماسنحاول أن نقدمه فى بحثنا الراهن. ومانرجوه أن يثير تقديم هذه المحاولة بعض المناقشة التى تتيح لنا قدرا من إعادة النظر فى محاولتنا وإنضاج ماورد فيها من أفكار.

نوعان من العمليات تنفذ من خلالهما الثقافة لتشكيل الشخصية :

بداءة، يحسن التفرقة بين نوعين من العمليات، تنفذ من خلالهما عوامل الثقافة، فتسهم فى تشكيل الشخصية :

النوع الأول : نسميه العمليات الشكلية، وهذه غالبا عمليات إنسانية عامة، لاتختلف، من حيث الكيف، من مجتمع إلى مجتمع، وإن كانت غالبا تختلف من حيث النسب التى تدخل بها فى التشكيل. هذه العمليات هى :

أ - الإثابة، والعقاب، والتغاضى : وهذه غالبا لتشكيل الأفعال.

ب - اللغة : أساسا كأداة لتشكيل الإدراك والتفكير، وبالتالى لتشكيل التخطيط للفعل.

ج - عرض النموذج أو النمذجة modelling

والنوع الثانى : نسميه عمليات المضمون، وهذه تتعلق بمضامين محددة، وتختلف، بالتالى، من مجتمع إلى آخر. وفيما يلى بيان بها :

أ - تدريبات الطفولة : وتتعلق غالبا بمجالات الإطعام، والإخراج، والحركة،

(1) National Character .

والكلام.

ب - نمط الشخصية «المعيارية» كما تقدمه الثقافة :

القدوة الخيالية - القدوة الواقعية.

ج - طراز القيم الذى يذيعه المجتمع ويحبذه، من خلال القيم المرددة.

(الحكم والأمثال، وقصص الموعظة)، والممارسات القانونية.

ونلاحظ هنا أن النوعين من العمليات يتداخلان، وأن الفصل بينهما بهذه الصورة التى نوردها، إنما يقصد به التوضيح، وتيسير الدراسة.

الوظيفة الثقافية للشخصية:

إحدى المسلمات التى لابد من الأخذ بها فى موضوعنا أن العلاقة الأساسية بين الشخصية والإطار الثقافى الذى يكتنفها علاقة تفاعلية.

ومن خلال هذا المنظور يبدو أن للشخصية وظيفة ثقافية، أى وظيفة ينصب أثرها على الثقافة. والمقصود بمفهوم الوظيفة هنا المعنيان الشائعان لهذا المصطلح، وهما : المعنى البيولوجى، الذى يشير إلى نشاط نوعى يقوم به نسيج أو عضو داخل جسم الكائن المتكامل، كأن نتحدث عن وظيفة شبكية العين أو وظيفة العين بالنسبة للكائن الحى. والمعنى الآخر هو معنى «الدالة» الرياضى، الذى يشير إلى العلاقة المنتظمة بين متغيرين، كما نتحدث عن أن نصف قطر الدائرة دالة للمحيط. وجدير بالذكر أن هذين المعنيين لمفهوم الوظيفة لا علاقة لهما بما نشتهى أن يحدث، أو بما نتصور أنه يجب أن يحدث.

أما عن طبيعة الوظيفة الثقافية للشخصية فيبدو أنها تتذبذب بين قطبين : قطب التدعيم من ناحية، وكأن شخصيات الأفراد الذين يتكون منهم المجتمع حامل هذه الثقافة، تمثل جميع الزوايا الممكنة لرؤية هذه الثقافة (وهى طبعا زوايا متعددة بتعدد الخصائص البيولوجية التى تميز فردية كل فرد عن الآخر). إذا حرصنا على أن ننظر إلى هذه الشخصيات لنكتشف مابينها من مقام مشترك فنحن نكشف هنا عن قطب التدعيم فى الوظيفة الثقافية للشخصية. أما القطب الآخر فهو قطب التغيير. وعنده يبدو أن الشخصية تقوم بدور قرون الاستشعار، فتكون بمثابة الجبهة التى تواجه فى وقت مبكر مقتضيات التغيير الموضوعية، وتستوعب بعض هذه المقتضيات، وتبدو هذه الحقيقة من خلال انحرافات الشخصية عن المعايير المدعمة ثقافيا. ولايعنى ذلك أن كل اضطرابات الشخصية تدخل فى هذا الباب، ولكن بعضها فقط وبقدر مافى مقتضيات

التغيير من استقرار وشيوع تكون قدرة الانحرافات الناجمة عنها على الشيوع والترسب عبر الأجيال.

كيف تؤثر الثقافة فى الشخصية :

يبدو أن تأثيرات الإطار الثقافى على الشخصية رغم تعددها وتنوعها، فإنها تنتظم من خلال محورين رئيسيين: **الأول**: يمتد من الانجاز إلى الفشل، **والثانى**: يمتد من القبول إلى الرفض. كما يبدو أن هذين المحورين لاعلاقة بينهما، أى أنهما (بلغة التحليل العاملى) متعامدان. ومعنى ذلك أن تأثيرات الثقافة يمكن أن تنفذ إلى الشخصية من خلال كونها من موقع **الانجاز** مع تقبل لهذه الثقافة على علاتها، أو تنفذ إليها من خلال كونها فى موقع **الفشل** مع **تقبل** أيضا لهذه الثقافة على علاتها، أو تنفذ اليها من خلال كونها فى موقع **الانجاز** مع درجة عالية من **الرفض** لهذه الثقافة، أو فى موقع **الفشل** مع درجة عالية كذلك من **الرفض**. بعبارة أخرى ان محورى «القبول- الرفض» و «الانجاز- الفشل» يتقاطعان متعامدين. وبذلك يكونان معا إطارا مرجعيا يمكن على أساسه الفهم، أو الربط، بشكل معقول، بين جميع الأشكال التى تظهر بها تأثيرات ثقافتنا فى شخصيات مواطنينا. وقبل أن ننتقل إلى نقطة جديدة فى موضوعنا نبادر فننبه إلى أن هذا الإطار ليس من وظائفه تفسير كيف يتم تأثير الثقافة فى الشخصية؛ إنما الوظيفة الرئيسية لهذا الإطار كوظيفة خطوط الطول والعرض بالنسبة للحقائق الجغرافية، هذه الخطوط لاتفسر حقائق الجغرافيا، ولكنها تستوعبها فى نظام عقلانى، وبالتالى تيسر علينا فهم الكثير من جوانبها والربط بينها. كذلك الحال بالنسبة للإطار المرجعى الذى نحن بصدده والذى يتكون أساسا من التقاطع المتعامد لمحورى «الإنجاز- الفشل» و«القبول- الرفض».

ولنترك الآن الحديث عن الإطار، مؤقتا، لنتحدث عن واقع تأثر الشخصية بالثقافة في مجتمعنا المصرى المعاصر.

يمكن القول بوجود أربعة أنماط رئيسية للشخصية فى مصر المعاصرة؛ وهى كالتالى:

أ - النمط المتضخم الذات.

ب - النمط الساخر.

ج - النمط الطفيلى.

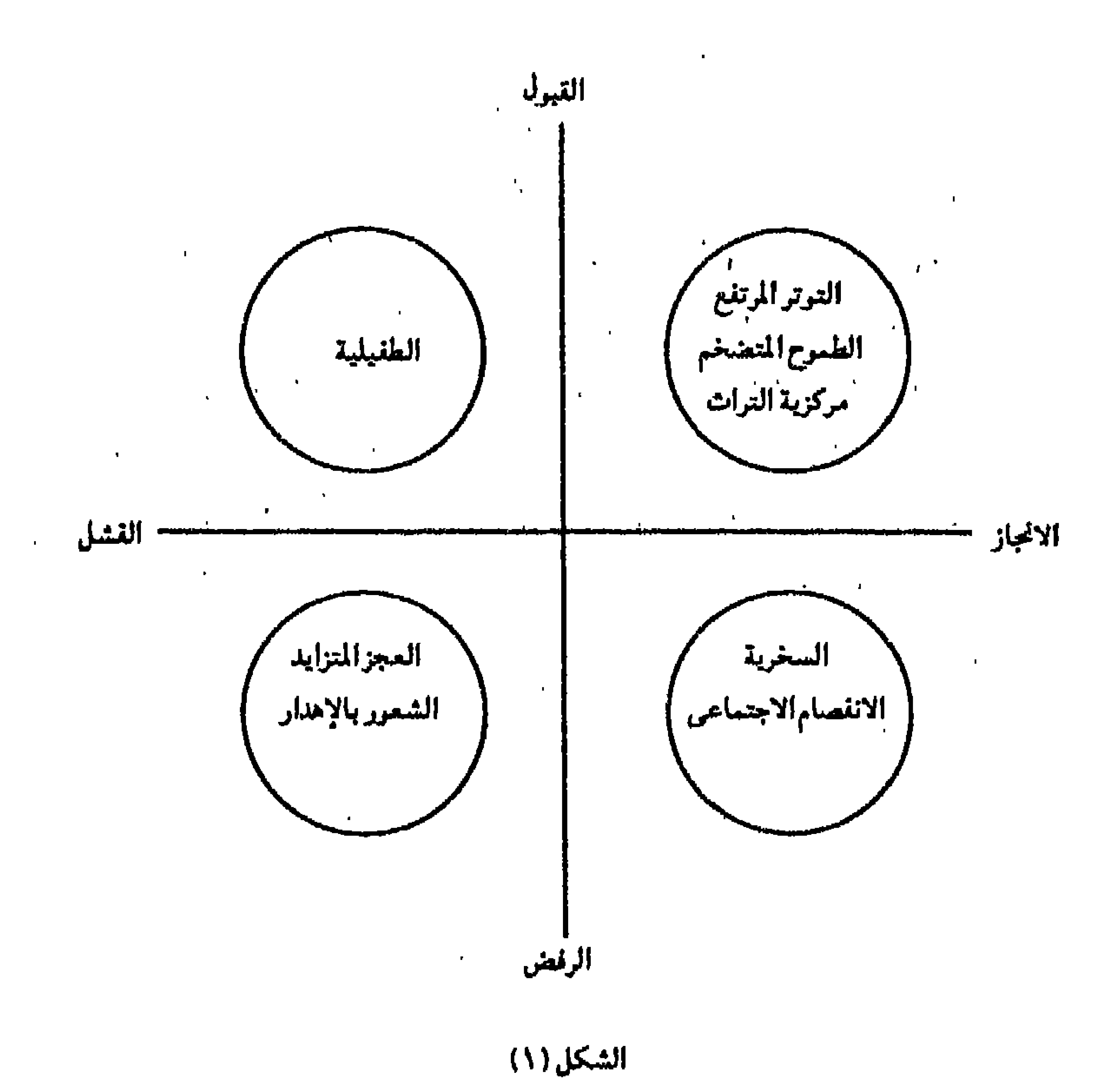
د - النمط الاكتئابى.

وفى الفقرات التالية نورد شرحا مختصرا لكل من هذه الأنماط. (شكل ١).

بالنظر فى الشكل ١ نتبين أن النمط المتضخم الذات يقع فى الربع الأعلى الأيمن، وهو ذلك الجزء من الإطار المرجعى المحصور بين قطبى «الانجاز» و «القبول». وهو بذلك يمثل التقاء لعدد من العناصر التى ترجع إلى نجاح الشخص فى تحقيق عدد من الإنجازات التى تتفق وسلم القيم الذى تقدمه الثقافة السائدة مع عدد من العناصر التى تعنى تقبله العميق لهذه القيم. ومن أهم الصفات التى تميز هذه الشخصية الطموح المتضخم، والتوتر المرتفع، والتأكد من الذات إلى درجة تقرب من العدوانية، والنظر إلى أى موضوع من الزاوية التى تقف فيها الذات، ويصل هذا الميل إلى درجة العجز أحيانا كثيرة عن إدراك وجهة نظر الغير. والنتيجة الحتمية لجمعه بين الطموح المتضخم والتوتر المرتفع مع مركزية الذات أنه لايتقبل أبدا مفهوم «العقبة» و «الإحباط»، ويكون رد الفعل لديه غالبا العدوان والإزالة فى أقصر وقت ممكن. إنه يمثل صورة الطفل الطاغية، طفل فى ثياب راشد. وهو طفل طاغية. ومن اللافت للنظر حقا أنهم يتجهون فى أسلوب تنشئة أبنائهم إلى تجسيد هذا النموذج فى الأبناء منذ الصغر.

أما النمط الثانى ، وهو النمط الساخر، فيقع فى الربع الأدنى الأيمن من الإطار. وهو يقوم على الجمع بين عناصر الرفض لقيم الثقافة رغم الإنجاز فيها حسب هذه القيم. وهو يواجه هذا التناقض بوجهين. أحدهما يبدو به أحكم الحكماء، والآخر يبدو من خلاله أجهل الجهلاء. وربما كانت أوضح سمة فيه العجز عن الشعور بالانتماء، والعجز عن الحماس. وبوجه عام يبدو عاجزا عن ممارسة معظم الخبرات التى تقتضى اندماج الذات. وهو مثال لازدواج الشخصية فى مجال التوجه الاجتماعى : جزء من عقله يعى لكنه لا«يفعل».. والجزء الآخر «يفعل» لكنه لايعى.

أما النمط الثالث فهو النمط الطفيلى ، ويقع فى إطارنا المرجعى فى الربع الأيسر الأعلى. وهو يعتمد على الجمع بين تقبل المسلمات الكبرى للثقافة السائدة وبين الفشل فى تحقيق الإنجازات التى تدعو إليها هذه المسلّمات . فى هذا النمط يدخل المجرمون النموذجيون. أى المجرمين الذين تتشكل جرائمهم فى القالب المناسب لأحكام الثقافة. ولكى يتضح مفهوم الجريمة النموذجية المقصود فى هذا السياق، يمكن المقارنة بين الجرائم التقليدية فى مجتمعنا ، كجريمة الأخذ بالثأر، أو القتل دفاعا عن العرض.. إلخ. وبين جرائم العدوان على المال العام، أو استغلال النفوذ، أو العدوان على النفس جريا وراء الغنى السريع ، أو جرائم الشرائح الاجتماعية الداخلة حديثا فى تجارة المخدرات، أو جرائم السرقات العلمية. كلها جرائم هدفها تحقيق شكل الإنجاز دون مضمونه.


القبول
التوتر المرتفع
الطموح المتضخم
مركزية التراث
الطفيلية
الانجاز
الفشل
السخرية
الانفصام الاجتماعى
العجز المتزايد
الشعور بالإهدار
الرفض

الشكل (١)

أما النمط الرابع فهو النمط الاكتئابى ، وهو يجمع بين الرفض للثقافة والفشل فى تحقيق شعاراتها . وأوضح مايميزه الشعور بالعجز عن أن يمارس أية فاعلية، والشعور (فى الوقت نفسه) بأن كل شيء (مما يمتلك ، أو مما يمكنه أن يمتلك) أصبح مهدر القيمة. وهو يتعلم كيف يعيش فى ظل هذا العجز المتكامل. ويصل فى النهاية إلى بلورة فلسفة تشاؤمية. محورها أنه هو نفسه مهدر القيمة.

تعـــليق عـــام:

هذه هى الأنماط الرئيسية التى نجدها فى مجتمعنا المصرى بثقافته الراهنة. ولابد من التنبيه إلى أن هذه الأنماط، بالصورة التى قدمناها، تبدو مركزة أو نقية، ومانجده فى الواقع هو شخصيات أقل تركيزا أو أقل نقاوة من ذلك بدرجات مختلفة. ولكن هذا النوع من الاختلاف بين الأنماط بشكلها الذى نقدمه وبين الشخصيات كما نشاهدها فى الواقع لايقلل من الإطار المرجعى الذى نقدمه كأداة تعيننا على تنظيم المادة التى نواجهها ، وبالتالى على فهمها.

ولابد من التنبيه كذلك إلى أن الفروق بين الأنماط الأربعة فروق فى الدرجة وهو مايبسر خطوات أخرى تالية فى السبيل إلى مزيد من الدراسة العلمية لهذه المادة، أعنى أثر الثقافة فى الشخصية ومع ذلك، فالقول بأن الذى نحن بصدده فروق فى الدرجة لايعنى أنها فروق بسيطة. بل هى فروق مركبة، لأنها فروق على بُعدين وليست على بُعْد واحد.

والتعليق الأخير والهام هنا هو أن الميزة الرئيسية للمحاولة التى نقدمها هى أنها قابلة للتحقق العلمى الميدانى. فمن الممكن تحويلها إلى مشروع بحثى للكشف عن طراز الشخصية الشائعة فى المجتمع المصرى وفى الفترة التاريخية الحاضرة. ومن الجائز أن تثبت ومن الجائز أن يكشف البحث الميدانى عن ضرورة إدخال تعديلات كثيرة عليها.

المراجـــــع

Bartlett, F.C. Psychological methods and anthropological problems, Africa , 1937 , 10, 401 - 419.

Benedict, R. Psychological Types in the cultures of the South - West , Proceedings : Twenty - third Inter national Congrees of Americanists , 1928 , 572 - 581.

Kluckhohn, C. Culture and behavior, Handbook of social Psychology, Cambridge; Mass : Addison - Wesley, 1951, 921-976.

Kroeber, A.L. & Kluckhohn, C. Culture, Par. peabody Mus., 1952, vol. 47, No. 1.

Malinowski, B. Culture as a determinant of behavior, in Harvard Ter-centenary Conference of Arts and Sciences, 1937.

Malinowski, B. The group and the individual in functional analysis, J. Amer. Soc., 1937, 44, 938-964.

المحتويات

رقم الإيداع ٢٠٩٣ لسنة ١٩٩٠



الدين والاقتصاد

هذا الكتاب

هو جملة أبحاث ألقاها نخبة من المفكرين المنتمين إلى تيارات فكرية متباينة فى ندوة عقدتها قضيتها المحورية « الدين والاقتصاد » .

والذى دفعنى إلى اختيار هذه القضية أحدهما ذاتى والآخر موضوعى. العامل الذاتى يتمثل فى مطالعتى لكتابين : أحدهما لمفكر غربى هو ماركس ڤيبر بعنوان «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»، وهو عنوان ليس فى حاجة إلى التعليق، أما الكتاب الآخر فهو لسيد قطب بعنوان « المستقبل لهذا الدين» يعلن فيه أن عصر الاحياء (البروتستانتية) وعصر التنوير وعصر النهضة الصناعية (الرأسمالية) قد صرفت أوربا عن منهج اللـه .

هذا عن العامل الذاتى أما العامل الموضوعى فيتمثل فى حركات دينية بزغت فى القرن العشرين داعية إلى تأسيس مجتمعات دينية تصطبغ بصبغتها جميع مجالات الحياة الاجتماعية. وحيث أن المجال الاقتصادى هو المجال الذى يتجسد فيه النظام الاجتماعى فهو اذن المجال الذى لابد وأن تتخذ منه هذه الحركات الدينية موقفا محددا. فما هو هذا الموقف؟ وما مدى مشروعيته فى مواجهة مواقف أخرى مغايرة؟

وقد جاءت أبحاث هذا الكتاب استجابة لهذا التساؤل خصبة ومتنوعة.

مـــراد وهـــبة

